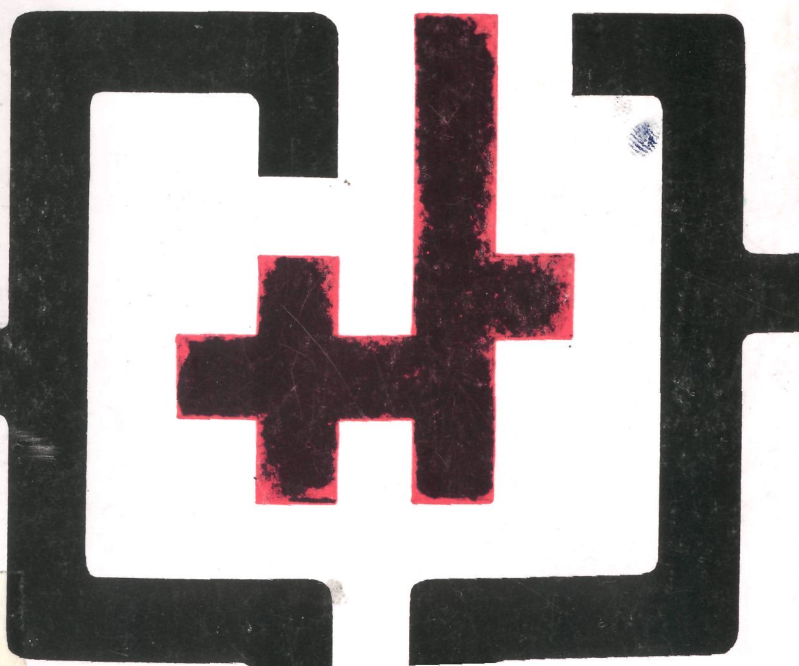
Jesús Asurmendi

EL PROFETISMO



DDB

COLECCION CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

1. MARTIN HENGEL: *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo.*
2. JOSE M.ª DIEZ-ALEGRIA: *La cara oculta del cristianismo.*
3. A. PEREZ-ESQUIVEL: *Lucha no violenta por la paz.*
4. BENOIT A. DUMAS: *Los milagros de Jesús.*
5. JOSE GOMEZ CAFFARENA: *La entraña humanista del cristianismo.*
6. MARCIANO VIDAL: *Etica civil y sociedad democrática.*
7. GUMERSINDO LORENZO: *Juan Pablo II y las caras de su iglesia.*
8. JOSE M.ª MARDONES: *Sociedad moderna y cristianismo.*
9. GUMERSINDO LORENZO: *Una Iglesia democrática (Tomo I).*
10. GUMERSINDO LORENZO: *Una Iglesia democrática (Tomo II).*
11. JAMES L. CRENSHAW: *Los falsos profetas.*
12. GERHARD LOHFINK: *La Iglesia que Jesús quería.*
13. RAYMOND E. BROWN: *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron.*
14. RAFAEL AGUIRRE: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana.*
15. JESUS ASURMENDI: *El profetismo. Desde sus orígenes a la época moderna.*

JESUS ASURMENDI

EL PROFETISMO

DESDE SUS ORIGENES A LA EPOCA MODERNA

DESCLÉE DE BROUWER

Título de la edición original: LE PROPHETISME. Des origines à l'époque moderne. Nouvelle Cité. París.

Versión española: *José Manuel Bernal*

Henao, 6. 48009 - BILBAO

Printed in Spain
ISBN: 84-330-0708-4
Depósito Legal: BI-2127/87
Imprime: I. G. Garvica - Bilbao

A mis padres, de quienes vengo;
a mis amigos, con quienes voy.

INTRODUCCION

Quizás hayan podido creer algunos que en nuestras sociedades modernas ha desaparecido la sed de conocer la voluntad de los dioses, de ver claro el futuro. Este anhelo ha sido un tanto modificado, ciertamente. Pero, analizando las cosas de cerca, uno se sorprende al ver hasta qué punto el hombre moderno aparece obsesionado por la inseguridad de su futuro. La sed de saber lo que va a suceder y de conocer el porvenir está todavía muy presente entre nosotros. Se piense, si no, en el gran éxito que tienen en la actualidad todos los «técnicos» adivinadores del futuro: astrólogos, videntes, tiradores de cartas y otros.

¡Cuántos periódicos consagran un importante número de páginas, en los meses de diciembre y enero, a los vaticinios de prestigiosos videntes de cara al año que se anuncia!

¡Cuánta gente organiza su vida en función de las declaraciones de esos expertos futurólogos! ¡Quién hubiera creído que en una época científica como la nuestra —o que pretende serlo—, hombres y mujeres de negocios de alto rango no toman decisiones relativas a problemas espinosos si no es después de haber consultado a su adivino particular! Y ¿qué decir de los horóscopos? Precisamente nosotros, que presumimos de modernos y que con frecuencia tratamos a los antiguos de primitivos e ignorantes, no tenemos nada que envidiarles. Porque, en efecto, si los horóscopos funcionaron mucho en la antigüedad, el uso que se hace actualmente en los medios de comunicación de cualquier tipo nos deja con frecuencia estupefactos. ¡Incluso los ordenadores se ponen hoy al servicio del horóscopo para conseguir una mayor precisión! Pareciera que estamos soñando.

Resulta que en ese mundo de horóscopos y de adivinos de todo pelaje se viene utilizando con una gran frecuencia la palabra «profeta».

Con todo, incluso en la actualidad, el fenómeno no está ausente en las iglesias cristianas. Desde hace algunos años, se habla en determinados grupos de los «dones del Espíritu»: del don de curación, por ejemplo, y del don de profecía. Se tiene incluso la impresión a veces de que el Espíritu, lo mismo que un volcán adormecido durante diecinueve siglos, se despierta ahora de repente.

En otros ambientes, como por ejemplo en una buena parte de los medios de comunicación, se emplea el término de «profeta» para designar a personajes actuales, o recientemente desaparecidos, que han ejercido un fuerte impacto sobre la opinión pública mediante sus tomas de postura o su actitud de compromiso en las más variadas esferas, aun cuando la social y la política aparezcan en primer lugar. Así Martin Luther King en los Estados Unidos de América, Monseñor Romero en El Salvador, Helder Cámara en Brasil, el Padre Popieluszko en Polonia, o Monseñor Tutu en Africa del Sur, lo mismo que el Abbé Pierre en Francia. Todos esos personajes, anclados profundamente en realidades humanas precisas y concretas consiguieron, mediante su acción y su palabra, una dimensión inicialmente muy local, después nacional y, poco a poco, internacional. Todos esos «profetas», sin excepción, lo son a pesar de ellos mismos. Jamás decidieron ellos ser profetas. Son los otros, las comunidades, los pueblos, las naciones, quienes les otorgan ese título de tanto prestigio y, al mismo tiempo, tan peligroso.

La palabra «profeta», con razón o sin ella, se utiliza actualmente con una profusión inigualable desde hace siglos.

Entonces, ¿de qué se trata?

¿Qué es un profeta?

Si se realizara un sondeo de opinión sobre qué es un profeta, se obtendrían probablemente las más variadas respuestas.

Para unos, el profeta sería un personaje extraño, una especie de «anunciador de desgracias», cuyo comportamiento y discursos suscitan miedo e incomprensión. Otros, los más numerosos, sin duda, identificarían al profeta con el adivino a quien se consulta para saber lo que va a suceder. Algunos verían al profeta como a un mártir de los tiempos antiguos, pues su comportamiento y sus denuncias audaces le atrajeron el odio de los poderosos. Y citarían, para apoyar su definición, aquel proverbio de origen oscuro: «Nadie es profeta en su patria» (cf. Lc 4,24). Para muchos cristianos la noción de profeta se refiere a los textos del Antiguo Testamento. En este caso el profeta es aquel que anuncia la venida de Jesucristo y los distintos episodios de su vida terrestre.

¿Hay, pues, una definición clara y única de este ministerio?

¿De dónde vienen los profetas? ¿Aparecen sólo en el Antiguo Testamento? ¿Qué relaciones existen entre los profetas del Antiguo Testamento y los del Nuevo? Y Jesús de Nazaret ¿qué representa en todo esto? ¿Por qué se le llama profeta?

Si la Biblia es para nosotros el fundamento de nuestra fe, ¿en qué y por qué los profetas de la Escritura pueden servirnos *actualmente* para nuestra vida de creyentes?

La distancia cultural entre las diferentes épocas, durante las cuales se formó paulatinamente la Biblia, y el final de nuestro siglo XX es enorme. Semejante foso no se puede ignorar. Por otra parte, los textos bíblicos han nacido en circunstancias históricas muy precisas. Al igual que otros textos, la Biblia y sus diferentes elementos responden a necesidades diversas. Si queremos comprender mejor los textos bíblicos, debemos esforzarnos por situarlos lo mejor posible en su contexto histórico. Si conseguimos determinar la época y las razones de su nacimiento, estaremos mejor equipados para poder leerlos. Esto es especialmente cierto cuando se trata de textos proféticos. Efectivamente, si el profeta habla a sus contemporáneos, si intenta esclarecer las situaciones en que viven sus compatriotas, tanto mejor comprenderemos su mensaje, cuanto mejor captemos el momento histórico en el que se sitúan sus intervenciones. Hay que servirse necesariamente de la historia para leer mejor a los profetas.

El objetivo de este libro es un intento de conducir a un conocimiento mejor de los profetas y del profetismo bíblico. No se trata solo de un «saber». Conocer significa algo más que saber. CO-NOCER sugiere la idea de «nacer-con». En Hch 8,26-40 Felipe, impulsado por el Espíritu, sale al encuentro de un etíope que vuelve de una peregrinación a Jerusalén. Este va leyendo un texto de Isaías. Felipe le pregunta: «¿Comprendes lo que lees?». Comprender y conocer para vivir. Esto es lo que buscamos cuando nos acercamos al texto bíblico.

Presentar a los profetas de tal manera que se suscite el afán de leerlos, de leerlos mejor. Dar algunas claves de lectura para este conjunto de textos que escuchamos con tanta frecuencia en las celebraciones, sin llegar a comprender siempre su alcance y su interés. Abrir las puertas para avanzar cada vez más en nuestra relación con la Palabra de Dios, a fin de vivir más de ella. Ofrecer algunas pistas, algunas indicaciones sencillas, para poder adentrarnos en el inmenso bosque de los textos proféticos. No se trata de revelar *el* sentido de los libros proféticos ni de determinar *la* verdadera lectura de esos viejos oráculos,

sino de evitar las trampas y las inevitables dificultades de una lectura negligente con la realidad humana de esta Palabra de Dios.

El método utilizado es muy simple: los profetas serán presentados en orden cronológico para concluir con el profetismo del Nuevo Testamento. Una presentación global de la personalidad y del mensaje de cada profeta nos permitirá adentrarnos mejor equipados en una lectura rápida de algunos textos particulares de cada uno de ellos.

Haremos referencia constante al enraizamiento histórico de los textos y de los profetas. Se trata de un acercamiento laborioso pero necesario. Pretender hablar de los profetas dejando de lado su enraizamiento histórico conduce, como ya lo hemos visto, a ignorar pura y simplemente la esencia misma del profetismo.

Para que la lectura de las páginas que siguen sea realmente provechosa es indispensable leer paralelamente los textos bíblicos que se citan con frecuencia. Este librito es solo una ayuda para leer EL LIBRO. Su única ambición es favorecer un conocimiento de los hombres de la Biblia, mensajeros de la Palabra de Dios para el hombre de hoy; comprender las características de esos servidores de la Palabra, que fueron los despertadores de la conciencia de Israel. Detectar su fe y sus actitudes, sus acciones y sus compromisos en la vida del pueblo de Dios. Darnos cuenta de cómo y hasta qué punto ellos, los profetas, han sido siempre la conciencia crítica del pueblo, cómo han ido siempre a contracorriente de la monotonía social y religiosa de Israel. Ver cómo los profetas constituyen en el proyecto del Dios de Israel la fuerza y el empuje que permitan salir de situaciones sin remedio, de realidades bloqueadas ante las que todas las otras instituciones se reconocieron impotentes.

No pretendemos satisfacer una simple curiosidad intelectual. Si la Biblia es para nosotros un punto de referencia que nos hace vivir, tenemos que poder penetrarla cada vez más.

La función profética de los cristianos en la Iglesia no es una curiosidad arqueológica reducida a las primeras comunidades. Nosotros hemos de tener conciencia, por tanto, de nuestra propia misión. Precisamente porque la Iglesia tiene que ser un testigo privilegiado de Jesucristo, el Profeta, nosotros, tenemos que profundizar más las raíces y la fuente de esta misión.

CAPITULO PRIMERO

En el amanecer de la historia

Un oficio viejo como el mundo

Hay palabras que tienen suerte y hay oficios que se mantienen a pesar del desgaste del tiempo. La palabra castellana «profeta» es un término griego que puede ser traducido por «quien habla delante». Pero el oficio de profeta es anterior a la civilización griega y a la tradición bíblica. Salvadas las variaciones que comporta este oficio, se encuentran ya profetas y profetisas en el tercer milenio antes de Jesucristo.

Desde hace más de un siglo, los arqueólogos han descubierto una cantidad considerable de textos que han sido traducidos y estudiados por un gran número de sabios. Estos textos nos han hecho descubrir civilizaciones antiguas, muy anteriores a las narracciones bíblicas. A partir de este hecho, la Biblia, que hasta el siglo pasado era considerada frecuentemente como el libro más antiguo y como la expresión típica de la Antigüedad, se ha visto rejuvenecida de manera sorprendente. El viejo Abraham de la Biblia se ha convertido en un personaje casi moderno, en comparación con otras figuras de Mesopotamia o de Egipto, que han vivido más de mil años antes que el patriarca hebreo.

Dentro de ese marco los profetas de la Biblia deben ser considerados como los representantes recientes de un fenómeno muy antiguo y ampliamente extendido en Mesopotamia y, con menos importancia, en Egipto. De esta forma, en los cuarenta últimos años, ha sido publicada una serie de cartas provenientes de archivos reales de la ciudad de Mari. Esta ciudad, situada a la orilla derecha del Eúfrates, tuvo sus últimas horas de gloria en el siglo XVIII antes de Jesucristo. Dirigidas en su

mayor parte al rey, estas cartas contienen una serie de oráculos referentes a la situación política del momento, a los problemas del culto y a otros asuntos diversos. Según estas cartas, la iniciativa de estos oráculos proviene de la divinidad. Para la transmisión de los oráculos la divinidad se sirve tanto de los profetas de oficio como también de hombres y mujeres que nada tuvieron que ver, al principio, con la función profética.

Al tener su origen en la divinidad, este profetismo recibe normalmente el nombre de profetismo inspirado, exactamente igual que el de la Biblia. Las semejanzas con el profetismo bíblico son numerosas, sobre todo respecto a las fórmulas utilizadas y respecto a lo que puede denominarse experiencia profética. Las divergencias, en cambio, son radicales en lo que concierniente al contenido de los oráculos.

Aun cuando existan pues divergencias importantes, el fenómeno profético es anterior al profetismo bíblico. Coexistirá con él, por otra parte, influenciándolo, tal como lo atestigua en el siglo VIII de nuestra era, en la edad de oro del profetismo bíblico, el episodio del profeta Balaam. Con todo, las intervenciones de este profeta, extranjero para Israel, ocupan los capítulos 22-24 del libro de los Números. Por otro lado, un texto arameo, descubierto hace una veintena de años en Transjordania, describe, con términos muy parecidos a los bíblicos, a este profeta hecho célebre a causa de su borrica.

De este modo, más allá de las fórmulas, el estilo y la experiencia proféticos, los contactos entre la Biblia y su entorno, su recíproca interpenetración, aparecen numerosos y concretos.

Conocer la voluntad de los dioses

En la Antigüedad el profeta es un intermediario entre la divinidad y el hombre. Ciertamente no es el único. También el sacerdote sirve de intermediario entre los hombres y los dioses. Pero es precisamente el profeta el hombre por medio del cual se consulta a la divinidad. Una de las preocupaciones esenciales del hombre es, en efecto, conocer la voluntad de los dioses. Hay que saber en cada instante, y especialmente en las circunstancias difíciles o cuando se trata de problemas graves, lo que Dios quiere. El profeta es precisamente el hombre que sirve de intermediario en esta comunicación, tan deseada, entre la divinidad y sus fieles. El profetismo supone, por otra parte, que los dioses comunican su voluntad. Dicho de otra forma: los dioses se dejan consultar por el hombre gracias a los profetas.

No hay que olvidar, por otra parte, que en la Antigüedad todo pertenecía a la esfera de lo religioso. Los dioses estaban presentes en todo. La existencia del hombre, al igual que la de los animales y la del mundo entero, estaba en sus manos. Esto explica que la divinidad fuera consultada a propósito de todo. Todos los ámbitos de la vida, en el sentido más amplio, eran susceptibles de constituir materia de consulta a la divinidad por medio de los profetas. Como los dioses intervienen en la totalidad de la vida del hombre y del mundo, por eso precisamente el fiel quiere saber cómo debe comportarse respecto a ellos.

Las técnicas de la inspiración

Conocer las intenciones de la divinidad respecto al hombre: he aquí un enorme problema que no puede ser resuelto mediante un único método. El intento de llegar a este conocimiento aparece vertebrado en dos grandes direcciones.

Leer los signos

El método más extendido en el Antiguo Oriente es, sin duda, el método deductivo. Una gran cantidad de documentos mesopotámicos, que poseemos actualmente, contienen listas interminables en las que se describen distintos fenómenos y se declara el significado que tienen para los hombres. Según los antiguos, los dioses dejaron inscrito en un número inagotable de fenómenos todo tipo de signos reveladores de su voluntad y del futuro. El problema residía en saber leerlos y comprenderlos a fin de establecer la significación correcta.

Podemos citar en este marco las técnicas utilizadas para analizar las vísceras de ciertos animales. Su forma, su tamaño y su postura permitían al especialista detectar la voluntad de los dioses respecto al futuro o comprender mejor ciertos acontecimientos cuyo sentido no aparecía claro al hombre.

El nacimiento de la ciencia, por otra parte, debe mucho a esas generaciones de adivinos y de técnicos del signo. Son ellos los que han desarrollado la observación de los fenómenos naturales. Pensemos, por ejemplo, en los astrólogos que oteaban el cielo sin descanso; su preocupación era comprender el funcionamiento de los astros, pero, sobre todo, leer en ellos los signos de los acontecimientos, cuyos artífices supremos eran los dioses. El ejemplo más conocido es, sin duda, el de los Magos. De ellos nos habla el evangelio de Mateo: los acon-

tecimientos que afectan a los hombres están inscritos en el mundo celeste; la estrella que apareció en el cielo es el signo del nacimiento del rey de los Judíos.

Se trata pues de saber leer los signos. Este saber ha ido convirtiéndose de forma progresiva en una ciencia que sus adeptos tienen que asimilar antes de enriquecerla con su propia experiencia.

Cara o cruz

Esta forma de proceder no tiene nada que ver con este otro intento de conocer la voluntad de Dios que es el profetismo. Este no pretende leer los signos sino consultar a la divinidad para conocer su querer. Aquí, sin embargo, hay que establecer una última distinción. Existe, efectivamente, una forma de consultar a la divinidad que, mediante el recurso a objetos determinados y reservados a este uso, es de hecho un procedimiento de tipo mecánico. Encontramos vestigios de esto en la misma Biblia: en 1S 23,9 David pide el *efod* para consultar a Dios antes de tomar una decisión importante. En este caso la consulta a la divinidad fue llevada a cabo por medio del sacerdote, ya que era él precisamente quien tenía a su cargo el *efod*, de los *urim* y *tummim* (1S 14,41), que servían también para consultar a la divinidad. No se sabe con exactitud qué era el *efod*. Como se desprende del texto citado, se trata de una cosa que se lleva, que se tiene en la mano y que, en todo caso, sirve para consultar a la divinidad. Tampoco los *urim* y *tummim* son muy conocidos. Al parecer, debía tratarse de una especie de dados o palillos para echar la suerte. Así en 1S 14,41-42: «Dijo entonces Saúl: Yahveh Dios de Israel, ¿por qué no respondes hoy a tu siervo? Si el pecado es mío o de mi hijo Jonatán, Yahveh Dios de Israel, da *urim*; si el pecado es de tu pueblo Israel, da *tummim*. Fueron señalados Saúl y Jonatán, quedando libre el pueblo».

La inspiración

Queda ahora la consulta que el profeta hace a la divinidad sin ningún medio natural. Se trata del profetismo inspirado. Aquí es el profeta quien considera si la divinidad ha respondido o no a una pregunta propuesta por un fiel o por un grupo de fieles. Esto ocurre, por ejemplo, en el libro del profeta Ezequiel 8,1. Los ancianos acuden a consultar al profeta. En este caso, como en todos los demás mencionados hasta el momento, la iniciativa de la consulta proviene del hombre. La di-

vinidad es la que responde, la que da su palabra como respuesta a la pregunta del hombre. Lo mismo ocurre en el libro del profeta Isaías (37,1-7) donde el rey envía una comisión de alto rango para consultar al profeta en un momento de angustia particularmente grave.

Pero lo que caracteriza al profetismo bíblico es que la divinidad habla, también, aun cuando nadie le pregunte. Esto ocurre a veces con ciertos profetas pertenecientes a culturas vecinas, como la de Mari, mencionada más arriba. En la Biblia, sin embargo, el fenómeno de la palabra de la divinidad ofrecida al hombre sin que éste exprese petición alguna, es un fenómeno omnipresente.

Los antiguos profetas de Israel

Ese gran bloque de libros, que lleva por título «Los Profetas», se encuentra en la Biblia hebrea después de la Torah, que reúne los cinco primeros libros de la Biblia. Entre ellos se encuentran Josué, los Jueces, Samuel y los Reyes. En efecto, sobre todo en los libros de Samuel y de los Reyes, hay un gran número de textos relativos a los profetas o a relatos cuyos principales personajes son profetas. En esos libros se contienen algunas informaciones sobre los profetas antiguos de Israel.

Leemos efectivamente en 1S 9,9: «Antiguamente, en Israel, cuando se iba a consultar a Dios, se tenía la costumbre de decir: ''venid, vamos a encontrar al vidente'', porque en vez de ''profeta'', como hoy, se decía vidente. El texto se encuentra en el episodio de Saúl, cuando éste salió en busca de las borricas de su padre. Al no lograr encontrarlas, acude al «vidente» para que las descubra. Saúl tuvo que pagar al «vidente» una cantidad por el servicio prestado. Este tipo de vidente se asemeja, en cierta medida, a los videntes modernos. Es un personaje aislado que ejerce su oficio y recibe, a su vez, una remuneración. Así, David tenía su vidente habitual, Gad (2 S 24,11).

En los dos textos que acabamos de citar el narrador intenta establecer la equivalencia entre los términos «vidente» y «profeta». Tanto el uno como el otro son considerados transmisores de una palabra de la divinidad al hombre.

En estos textos aparecen otros grupos emparentados con el profetismo. Se trata de grupos que, al parecer, viven en comunidad y cuya principal característica consiste en las manifestaciones de éxtasis que acompañan su actividad. Se encuentran principalmente en 1S 10,5-12; 19,18-24; 1R 22. En estos textos, que se refieren a épocas antiguas, no se percibe todavía distancia crítica respecto a ese tipo de manifes-

taciones. Efectivamente, Samuel, David y sus amigos aparecen mezclados con bandas de profetas, participan en el trance y en el éxtasis, sin que el texto introduzca ninguna reserva al respecto. Además, el término utilizado para designar a esos personajes es el que acabará siendo clásico en el futuro y que servirá para la designación teológica del fenómeno: *nabí* (profeta).

El tema, pues, del profetismo bíblico, que la fe de Israel ha reconocido como expresión de la Revelación de Dios, debe ser situado con referencia a este telón de fondo. Es precisamente en este contexto y en ese terreno común a otras culturas y a otras religiones donde el Dios de Israel va a suscitar hombres y mujeres que llevarán la Palabra de Dios a su pueblo Israel.

CAPITULO II

Las figuras de Elías y de Eliseo

Los textos bíblicos sitúan a estos dos profetas en la época del rey Ajab de Israel y de sus sucesores (875-787).

La época del rey Ajab fue, sobre todo, muy próspera desde el punto de vista económico. El comercio ocasionó relaciones constantes con los países vecinos y dio lugar a una cierta «contaminación» cultural y religiosa en Israel, en ese reino del Norte separado de Jerusalén a la muerte de Salomón (cf. 1R 12). El símbolo más conocido de esta degradación de la situación religiosa fue, sin duda, el matrimonio del rey con Jezabel, hija del sacerdote-rey de Sidón (1R 16,29-34).

Los libros de los Reyes sitúan la acción de Elías y Eliseo en ese marco.

Los textos que hacen referencia a esas dos figuras proféticas son numerosos. En el capítulo 17 del primer libro de los Reyes encontramos por vez primera a Elías y en el 2R 13 aparecen los dos últimos textos relativos a Eliseo. En todos esos textos las acciones de esos dos personajes se presentan íntimamente ligadas a la historia de Israel y, de modo más particular, a los problemas religiosos y a las relaciones con los reyes.

Dos héroes para una misma causa

Las figuras de estos dos profetas son bastante diferentes, aun cuando el mensaje que proclaman sea muy cercano. Elías aparece de improviso en 1R 17,1, sin que se sepa con exactitud el emplazamiento de su ciudad de origen.

Elías se presenta normalmente como un solitario y su actividad no se circunscribe a una localidad concreta. Al parecer, su estilo es característico, según se desprende de 2R 1,7-8: «Era un hombre con manto de pelo y con una faja de piel ceñida a su cintura».

La figura de Eliseo, en cambio, aparece más civilizada. Parece que habitaba en Samaría (2R 6,32) y con frecuencia en Jericó (2R 6,1-7). No se trata de un solitario, como lo demuestran los dos textos citados y sus relaciones con otros profetas dan la impresión de ser profundas.

El rey y la religión

Estos son los dos grandes problemas que tuvieron que afrontar en su época los profetas Elías y Eliseo. Hay que tener en cuenta, además, que estos dos aspectos son inseparables en las sociedades antiguas.

Cuando se habla de estos dos profetas se hace alusión enseguida a la lucha que sostuvieron contra el culto del dios Baal. Ciertamente, sobre todo en el caso de Elías, esta lucha se manifestaba clara y esencial. La escena célebre de 1R 18 lo muestra sin ambages. El culto de Baal y la religión cananea constituyeron desde la llegada de los hebreos a Canaán una preocupación permanente y un peligro constante para la fe yahvista. Pero el peligro y la contaminación aumentaron con el desarrollo del comercio y de las relaciones con los pueblos vecinos. Todo ello culmina en la época del rey Ajab. No se trataba, por supuesto, de abandonar la fe tradicional en el Dios de los Padres, sino, más bien, de conseguir una mezcla hábil de yahvismo y de religión canaea. Siempre es mejor asegurarse por todos los costados. Tanto más que el dios Baal aparacece como el dios de la lluvia y de la fecundidad, realidades esenciales para la economía agrícola de la época.

Es precisamente esa mezcla, esa falta de elección decidida, esos acomodos, esos compromisos, lo que el profeta reprocha al pueblo: «¿Hasta cuándo vais a estar cojeando (danzando) con los dos pies? Si Yahvé es Dios, seguidle; si Baal, seguid a éste» (1R 18,21). Elías y, en menor medida, Eliseo, aparece como el héroe del verdadero y único Dios de Israel, el Señor.

El segundo problema es político. En el reino de Israel existía la monarquía desde su separación de la dinastía de David. Al igual que en los demás países, el rey era considerado hijo de Dios. La función real le venía confiada por la divinidad. La relación entre el rey y la divinidad era extraordinariamente estrecha y el lenguaje de la filiación se utilizaba con mucha frecuencia para expresarla. Al rey se le consi-

deraba encargado de realizar, en nombre de la divinidad, una serie de funciones fundamentales para el bien de su pueblo: debía asegurarle la prosperidad material, gestionar la paz y la guerra, ser el guardián del culto y administrar justicia. El tenía que ser además un modelo de piedad y de religiosidad. Todo esto supuso para la institución monárquica una garantía y una especie de legitimación religiosa y divina. Los reyes utilizaban con amplitud todas esas bazas religiosas en el ejercicio del poder. Por lo demás, no quedan tan lejos los tiempos en que todo esto estaba todavía en vigor...

En la época de Elías y Eliseo algunos círculos religiosos que giraban en torno a estos dos profetas constataron que los reyes no realizaban ya este ideal monárquico. Que la justicia y la fe en Yahvé no eran ni cultivadas ni respetadas. La oposición iba cobrando fuerza. Comenzó entonces la lucha de esos dos grupos contra los reyes.

Estando tan mutuamente implicados estos dos problemas —la pureza de la religión y el funcionamiento del poder real— resulta difícil no encontrar rastros de los dos aspectos de la cuestión en los diferentes textos concernientes a Elías y a Eliseo.

Elías en el Horeb

La historia de Elías en el Horeb es muy célebre. Dentro del marco general que acabamos de esbozar vamos a recorrer este texto a la luz de los dos grandes problemas subyacentes. En 1R 19 es precisamente el problema religioso el que está presente con un vigor poético y teológico poco común.

El relato cuenta la huida de Elías del reino del Norte hacia el Sur. Se hace alusión a la localidad de Berseba. El profeta deja tras él esta ciudad y continúa hacia el Sur a través del desierto del Negueb. Allí siente hambre y desespera de la vida. Un enviado de Dios reconforta al profeta y le da de comer y de beber: pan y agua. Continúa después hasta el Horeb (Sinaí), donde se encontrará con el Dios de Israel. Allí se le determinará su misión: restablecer el verdadero Israel.

Prestamos atención a la escena central, la teofanía Ante todo, ésta tiene lugar en una montaña llamada «Horeb», expresión utilizada en las tradiciones teológicas del norte para hablar de la montaña de Dios, el lugar de la revelación de Moisés. Como siempre, la teofanía es el marco de una palabra de Dios, de una misión que el Señor confía a alguien. La presencia de Dios en la montaña está acompañada de viento, temblor de tierra y fuego. Pero el texto dice que Dios no está en esas

manifestaciones. El Dios de Israel no se identifica con esos fenómenos. El está por encima. De esta forma se revela, de un trazo, el lugar y la imagen del Señor respecto a Baal, el cual, en cambio, sí se identifica con esos fenómenos.

Esta teofanía nos hace pensar en otra semejante cuyo relato se encuentra en el libro del Exodo 33-34. Moisés encuentra grandes dificultades para conducir a Israel hacia la tierra prometida y pide a Dios que conduzca él personalmente a su pueblo. Ruega a Dios que le manifieste su gloria, pero el Señor le responde: «Mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo» (33,20). Pasará sin embargo junto a Moisés para que éste pueda vislumbrar la gloria del Señor: «Mira, hay un lugar junto a mí; tú te colocarás sobre la peña. Y al pasar mi gloria, te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas; pero mi rostro no se puede ver» (33,21-23).

Por otra parte, el episodio de la comida en el desierto nos recuerda también la comida de Israel en su marcha hacia la tierra prometida, lo mismo que el ayuno de Moisés (Ex 34,28). Es evidente el interés por poner en paralelo a Moisés y Elías. Por eso el profeta aparece como el nuevo Moisés que recibe de Dios una misión que permitirá salvar a su pueblo de la situación crítica en que se encuentra. Una situación de idolatría y de apostasía que amenaza con hacerlo desaparecer en cuanto pueblo de Dios.

La misión recibida por el profeta es la siguiente: ungir a tres personas: a un nuevo rey para Israel, Jehú; a otro para Damasco, Jezael; y a un profeta que ocupe su lugar. La unción es el rito real por excelencia. Se trata de una misión que, por medio de esos reyes, permite a la comunidad del verdadero Israel tomar de nuevo el camino de la comunión con su Dios. Estamos ante un nuevo comienzo a partir de esta montaña, con un nuevo Moisés para un pueblo de Israel renovado. El pueblo, purificado de su idolatría, podrá vivir. Esta es la misión de Elías, éste es el sentido del encuentro con Dios en el Horeb.

La leyenda dorada

El texto que se os invita a leer ahora es un pasaje muy extraño. El personaje central es Eliseo. En 2R 6,8-23 abunda lo maravilloso y el tono del texto suena a leyenda. ¿De qué se trata?

Las guerras entre Israel y los Arameos de Damasco fueron frecuentes al final del siglo IX. Este es el marco del relato. El rey de

Damasco y sus oficiales fracasan repetidas veces en sus intentos de sorprender a los Israelitas porque Eliseo previene cada vez al rey de Israel. El furor del rey arameo explota. Uno de sus servidores le hace saber que no hay ningún traidor entre ellos sino que es Eliseo la causa de sus desgracias. El rey de Damasco, entonces, parte con su ejército en busca de Eliseo y lo encuentra. Pero el profeta, protegido por Dios, no es reconocido por sus adversarios. Entonces Eliseo, engañando a los arameos, conduce al ejército enemigo hasta el mismo corazón de Samaría. A partir del versículo 20 encontramos el «final feliz»: el rey de Israel tiene en sus manos al ejército enemigo. Pero el profeta le manda que no les mate sino que, por el contrario, les ofrezca un banquete y les envíe a su casa en paz.

¿Quién ha visto nunca una forma mejor de ganar una guerra? Ni una gota de sangre. Más aún, el vencedor invita a los vencidos a un gran banquete y les manda a casa tranquilamente. Está claro que el héroe de esta guerra es el profeta. El rey aparece como un pobre diablo sometido a la iniciativa y al poder del profeta. Ahora bien, es al rey a quien corresponde hacer la guerra y conseguir la paz.

No es ésta la primera vez que en los textos referentes a Elías y Eliseo nos encontramos con la misma situación: reyes completamente incapaces de llevar adelante su misión y su función, y profetas que lo hacen en su lugar. Con frecuencia las cosas van aún más lejos, como en 1R 21. El rey, a quien corresponde administrar la justicia se convierte, él mismo, en fuente de injusticia. No se trata simplemente de no cumplir la función, sino —lo que es peor— de pervertirla. La idolatría del rey es también la causa de la sequía que padece el pueblo (1R 17-18).

Y en todos estos casos es el profeta el que «se sale» de sus atribuciones aunque, al mismo tiempo, por su palabra y su relación auténtica con el «Dios de Israel a quien sirve» (cf. 1R 17,1), es él quien restablece la situación. El profeta se convierte en estos textos, no sólo en el portavoz de Dios, sino también el realizador de la misión de la realeza incapaz. La relación verdadera y vivificante entre el Dios de Israel y su pueblo pasa, de ahora en adelante, por el profeta.

La historia leída y releída

Los profetas Elías y Eliseo han existido ciertamente. Sin embargo, los textos que nos hablan de ellos no pretenden facilitarnos un informe detallado y preciso de sus intervenciones y de su ministerio. Los textos bíblicos no son archivos, sino textos vivos que pretenden hacer vivir a

quienes los leen. Una de las claves de la fe de Israel consiste en leer y releer su historia a fin de descubrir en ella la acción de Dios y a fin de extraer de ella las consecuencias para la vida del pueblo. En la época en que fueron compuestos, en su arquitectura fundamental, estos textos que constituyen los ciclos de Elías y Eliseo, los dos problemas esenciales planteados a Israel en el reino del Norte fueron precisamente el de la amenaza de la religión cananea y el decaimiento de la institución monárquica como medio eficaz de relación entre Dios y su pueblo.

Las figuras de Elías y Eliseo aglutinan en torno suyo tanto la lucha contra los baales como la acusación de la institución monárquica decadente. A partir de la memoria colectiva de sus hechos y de sus palabras se organiza toda una serie de textos que manifiestan, de forma altamente visible y dramática, esta lucha a muerte contra la religión de Baal y contra la incapacidad de los monarcas. De repente, aparece el conjunto de estos textos como una empresa de doble descrédito. Por una parte, se intenta demostrar que el verdadero Dios es el Señor, el Dios de Israel. El es realmente el que da la vida, la lluvia y el grano para que el hombre coma y viva; y no Baal, como pretendía la religión cananea.

Por otra parte, se intenta desacreditar la institución monárquica y privarla de la legitimidad religiosa de la que se servía para el ejercicio del poder. Solamente aquel que realiza de verdad la función para la cual fue instituido rey, puede hacer valer su filiación divina. Al demostrar en esos textos que todos los soberanos son unos perfectos incapaces, que pervierten su función, se afirma implícitamente que la institución monárquica no sirve ya para nada. Ya no posee valor religioso ni está ya cualificada para aportar la salvación al pueblo.

Esta empresa de descrédito de la religión cananea y de la institución monárquica tiene, como contrapartida, la voluntad declarada de revalorizar la función profética. No es difícil imaginar que estos textos han nacido en círculos proféticos en los cuales la reacción contra el baalismo y la monarquía ha debido ser extraordinariamente fuerte. En ellos el profeta se convierte en el instrumento de salvación otorgado por el Dios de Israel a su pueblo en lugar del rey.

El paralelismo de problemática y de situación con el libro de Oseas es sorprendente. Este también se bate como un león contra la religión de Baal y contra la débil monarquía de ese triste reino del Norte. La diferencia entre los dos está en el género literario que se utiliza. En Oseas se trata de discursos y de oráculos; en los dos ciclos de Elías y de Eliseo encontramos, más bien, relatos de tipo legendario, construidos a partir de la historia de esos personajes. Pero da lo mismo que sea a través de oráculos o a través de relatos el modo como percibimos la fe

de los creyentes comprometida en la práctica cotidiana; en definitiva, nos encontramos siempre con los mismos problemas y con las mismas soluciones: sólamente el Dios de Israel es la fuente de vida, y la monarquía, en cuanto institución de salvación para el pueblo, ha fracasado. La vida de Dios se comunica a su pueblo a través de la palabra profética.

No es difícil percibir la utilidad de estos textos proféticos para la vida del creyente, incluso al final del siglo XX. Es cierto que las monarquías son escasas y el dios Baal ya no cuenta con adeptos. Pero las instituciones políticas, culturales o religiosas siguen existiendo y continuarán siempre.

El mensaje de Elías y de Eliseo nos recuerda incesantemente que ninguna institución, por sagrada y legítima que sea, puede constituir un fin en sí misma. Sólo las instituciones que cumplen sus funciones tienen derecho a existir.

Ni la fe de Israel ni la fe cristiana se identifican con institución alguna. El discernimiento de la comunidad creyente, conducido e iluminado por la palabra de Dios, tendrá que examinar siempre y marcar sus distancias respecto de cualquier institución.

¿Quién se atreverá a afirmar que las «historias» de Elías y Eliseo no nos dicen nada hoy?

CAPITULO III

Los profetas del siglo VIII

La situación histórica en el siglo VIII

Toda la primera parte del siglo VIII fue muy agitada en el reino de Israel. El final del siglo IX y el comienzo del siglo VIII aparece atormentado por las guerras con los vecinos de Damasco. Sin embargo, a partir de Jeroboam II (787-747), el reino del Norte gozará de paz y de tranquilidad. Una vez más asistimos al desarrollo del comercio y de las relaciones internacionales. La euforia se prolongará por espacio de cuarenta años.

En el reino del Sur, en Judá y en su capital Jerusalén, se goza durante el mismo período de un clima de bienestar y de prosperidad. El largo reinado de Ozías propinó también un apreciable progreso en el terreno comercial y agrícola. Todo parecía tranquilo y en calma, sin preocupaciones particulares que ensombrecieran el horizonte. Efectivamente, durante este período de tiempo ninguna potencia extranjera estaba en condiciones de inquietar a los Estados pequeños. Los Arameos habían sido dominados a principios de siglo por los Asirios y ya no levantaron cabeza hasta desaparecer definitivamente. Egipto, debilitado por sus luchas y divisiones internas, ya no representaba absolutamente nada desde hacía tiempo.

Pero en el año 745 se produce un acontecimiento decisivo en Asiria. Un nuevo rey, de origen oscuro, sube al trono. Se trata de Teglatfalasar III. Con él todo cambia. Se organiza en todo el reino un ejército permanente y se modifica profundamente la administración del país. Pero lo más importante, lo que ha de modificar radicalmente el panorama internacional, es su política exterior. Hasta entonces los Asirios se

habían contentado con esporádicas incursiones en los países vecinos para cobrar los tributos. A partir de Teglatfalasar III se afianza la costumbre de instalarse, de forma permanente, en el país conquistado. Las rebeliones de los vasallos solo se toleran una vez. Si la revuelta se reproduce, el país rebelde pierde su autonomía y su existencia propia, para convertirse en una provincia asiria. Con un agravante: se procede a la deportación masiva de los habitantes del territorio conquistado y, en su lugar, se instalan gentes venidas de países lejanos. De este modo, desaparece cualquier intento de rebelión y de levantamiento nacional. Así se aniquila el resorte nacional de los pueblos vencidos. El nuevo rey asirio crea el primer imperio de la historia.

Teglatfalasar no comienza sus conquistas por el Oeste, sino por el Este, mucho más frágil. Por eso, encamina sus tropas hacia ese lado. Con todo ello, los países al oeste del Éufrates se ven también, a su vez, afectados de manera rápida. El año 738 Damasco y Samaría tienen ya que pagar tributo. La situación empeora rápidamente. Nadie desea pagar y las bandas de revoltosos se multiplican en Damasco y Samaría. Se intenta formar una coalición para luchar contra los Asirios. Las dos capitales, junto con Tiro y otros Estados pequeños de la región, se juntan en el intento. Dentro de su estrategia no conviene que Judá quede al margen. Pero Judá no quiere participar. Se intenta empujarle por la fuerza. Judá resiste y, para defenderse, llama en su ayuda... ¡a los Asirios! Ni que decir tiene que éstos responden favorablemente a la llamada. Damasco desaparece en la refriega y Samaría queda reducida al territorio que rodea la ciudad. El resto se convierte en provincia de Asiria. Judá, por su parte, no queda excesivamente malparado. Permanece en situación de independencia vigilada, aun cuando tenga que pagar la «ayuda» asiria. En adelante el tributo será una realidad anual.

Samaría sobrevivirá por poco tiempo. La repetición de nuevas revueltas llevan a los Asirios a tomar definitivamente todo el territorio. Nueva deportación. Todo está perdido. Más de tres cuartas partes del pueblo elegido desaparece para siempre. Es difícil imaginar el duro golpe que ello significó para la fe de Israel. En Judá permanece en calma durante un cierto tiempo. Pero Egipto, sin fuerza real, incita a los pequeños países, como Judá y las pequeñas ciudades filisteas de la costa, a sacudirse el yugo asirio. Las rebeliones siguen a las revueltas. El rey Ecequías de Jerusalén se pone a la cabeza de una de ellas. En 701 Senaquerib, nuevo rey de Asiria, pone cerco a Jerusalén después de haber conquistado el resto del territorio. Todo parece perdido. Jerusalén se salva en el último minuto. En adelante, nadie tendrá ganas de rebelarse. Ya se ha perdido. ¡Basta!

En este marco agitado y peligroso es donde hay que situar a los profetas del siglo VIII. En este contexto aparecen sus primeros escritos.

Comienza la edad de oro del profetismo bíblico.

Cuatro grandes profetas

Estamos muy acostumbrados a considerar la Biblia como Palabra de Dios y, sin embargo, apenas si la consideramos como palabra de los hombres sobre Dios. Casi no prestamos atención a las diferencias entre los profetas, las épocas, los problemas planteados y las soluciones aportadas. Los profetas no son intercambiables. Los cuatro grandes profetas del siglo VIII, que en buena medida son contemporáneos, nos ofrecen cuatro imágenes completamente distintas. Inevitablemente el mensaje de cada uno de ellos es diferente, en función de su enraizamiento social. Esta es la constatación más clara que podemos hacer al hilo de una lectura atenta de los textos proféticos.

El profeta Oseas

Oseas es originario del reino del Norte. Probablemente del campo. Podríamos aventurarnos a decir, con cierta probabilidad de acierto, que su lugar de origen es Siquén o sus alrededores. Siquén es precisamente el único santuario del Norte que escapa a las críticas del profeta.

Nada hay en sus textos que nos permita ver en él a un ciudadano de Samaría. Desde el punto de vista teológico, Oseas se manifiesta cercano a determinados círculos que, después de haber encontrado refugio en Jerusalén a raíz de la desaparición del reino del Norte en el 722, compondrán algo más tarde el libro del Deuteronomio. No sólo es enemigo de la monarquía. Oseas es, al mismo tiempo, el adversario de la religión de Canaán. A este respecto, es el continuador de Elías y de Eliseo. Para él, lo mismo que para ellos, ahí reside la raíz de todos los males de Israel. Ambos —Baal y la monarquía— se presentan íntimamente ligados, y los ataques del profeta mezclan constantemente los dos aspectos. Para Oseas, el Dios de Israel ha conocido a su pueblo y le ha otorgado la vida en el momento de la liberación de Egipto. Basta leer el capítulo 11 para darse cuenta. ¡Que la belleza del texto no nos impida percibir la profundidad teológica y espiritual de semejante tesoro!

La elección de la verdadera vida (Oseas, 2,4-25)

El texto forma parte de un librito —integrado por los tres primeros capítulos del libro— en el cual la historia del profeta constituye el soporte del mensaje que Oseas transmite a sus contemporáneos de parte del Dios de Israel. Su experiencia conyugal y paterna sirve de imagen para expresar la relación entre Dios e Israel.

Se ha discutido frecuentemente el caso de Oseas. Resulta, al menos, extraño que un profeta del Dios de Israel se case con una prostituta. Se ha pensado que se trata de una parábola. Sin embargo, todo parece indicar que se trata, simple y llanamente, de acontecimientos reales. Los profetas no hablan sólo con palabras sino también con sus acciones. Realizan, en efecto, gestos que provocan la atención o la sorpresa del auditorio y les permite entonces transmitir un mensaje a partir de esta acción simbólica. Si no tenemos ninguna dificultad en admitir como real el celibato de Jeremías ¿por qué entonces poner en duda el matrimonio de Oseas? Cuando los profetas ejecutan una acción simbólica la realizan efectivamente. Nunca es una parábola.

El matrimonio de Oseas nos muestra simplemente a qué nivel de compromiso personal puede conducir el ministerio profético.

La unidad literaria de Oseas 2,4-17 describe el proceso de un esposo engañado. Es el proceso de la mujer que abandona a su marido para escapar con sus amantes, creyendo encontrar con éstos lo que necesita para vivir. El marido, que representa todos los papeles del proceso, excepto el de acusado, anuncia lo que va a hacer para que la mujer se dé cuenta de su «interés». Al final, el marido encuentra a su mujer renovada. Es exactamente el proceso del Dios de Israel a su pueblo. A primera vista, puede parecer curioso que el profeta hable de proceso. Sin embargo, vistas las cosas más de cerca, uno se da cuenta enseguida de que los oráculos de los profetas se redactan con frecuencia como si se tratara de procesos. Esto no debe extrañarnos. En efecto, el profeta es el portavoz del Dios de Israel, cuyo mensaje consiste precisamente en desvelar el pecado del pueblo. Un aspecto de su misión es precisamente el de acusar al pueblo. De ahí viene el carácter judicial que se constata con frecuencia en sus textos.

La acusada en el proceso es, pues, la madre. ¿De qué se le acusa? De prostitución. En vez de permanecer con su marido, la mujer se marcha con otros hombres, rompiendo de este modo la relación única y privilegiada que el matrimonio exige. Lo curioso es que el acusador explica las razones por las cuales la mujer se ha comportado de esa manera. Diríase que él la comprende, aun cuando no la justifique en

absoluto, ¡faltaría más! Las razones de la mujer para marcharse no carecen de importancia. Según el versículo 7, en efecto, ella piensa que sus amantes son los que le van a dar «el pan y el agua, la lana y el lino, el aceite y las bebidas». Dicho de otro modo, son sus amantes, y no su marido, quienes van a darle lo que le hace falta para vivir.

A la acusación de prostitución corresponde normalmente la sentencia de divorcio. Esta se encuentra ya en la misma apertura del proceso, según el versículo 4: «Ella no es mi mujer y yo no soy su marido». Esta fórmula de divorcio coincide con la del matrimonio, pero a la inversa. Son dos fórmulas típicas en las costumbres del Antiguo Oriente y, por tanto, de Israel. Sin embargo, la sentencia no es sólo de divorcio. Se percibe en el versículo 4 una especie de intento de reconciliación: «¡Que quite de su rostro sus prostituciones y de entre sus pechos sus adulterios!». Pero el intento no llega, al parecer, a feliz término pues, a continuación, se anuncia toda una serie de castigos contra la mujer: despojo, sed, empobrecimiento (v. 5). Además, va a «cerrársele el paso» para que no pueda volver a sus amantes (8-9). Los bienes, a los que ella se refería al decir «He aquí el salario que me han dado mis amantes» (v.14), van a serle confiscados y entregados al marido (v.11). Va a privársele de cualquier atisbo de alegría o de fiesta, y su vergüenza va a ser puesta en evidencia ante sus amantes (11-13).

Pero lo más sorprendente es que todas esas acciones parecen tener una finalidad positiva. Efectivamente, en el versículo 9 se dice que cuando ella persiga a sus amantes y no los encuentre, dirá: «Voy a volver a mi primer marido, que entonces me iba mejor que ahora». Esto explica probablemente la sentencia final que contradice la sentencia de divorcio del versículo 4: «Por eso yo voy a seducirla; la llevaré al desierto y hablaré a su corazón... y ella responderá allí como en los días de su juventud, como el día en que subía del país de Egipto» (v.16-17).

Todo esto es menos sorprendente si llegamos a comprender que, detrás de este proceso entre el marido y la mujer, se encuentra el proceso de la relación entre Dios e Israel: «Yahvé me dijo: Ve otra vez, ama a una mujer que ama a otro y comete adulterio, pues así ama Yahvé a los hijos de Israel mientras ellos se vuelven a otros dioses» (3,1).

Dios tiene ciertamente un contencioso importante con Israel. El pueblo que hizo salir de Egipto se ha ido en pos de las divinidades cananeas y, más concretamente, en pos del dios Baal. Lo mismo que en tiempos de Elías y Eliseo, Israel quiere asegurar los bienes que le permiten vivir: el pan, el agua, el aceite y la lana. Israel no piensa que el Dios que le hizo salir de la esclavitud esté en condiciones de continuar

su obra. Por eso, prefiere entregarse a los dioses del país, considerados como los dioses de la fertilidad y de la vida: «Ella no ha comprendido que soy yo quien le da trigo, vino nuevo, aceite fresco (v.10) ... ella corrió tras sus amantes y se olvidó de mí —oráculo del Señor—» (v.15). De la misma forma que el proceso no concluye con un simple divorcio, así tampoco termina la relación entre Dios e Israel. El amor de Yahvé por su pueblo es tan grande que va a comenzar de nuevo: Yahvé seducirá a Israel y le hará comprender dónde se encuentra de verdad la verdadera fuente de vida, la que da realmente lo que hace falta para vivir.

La continuación del capítulo, versículos 18-25, prolonga y completa esta visión optimista del futuro. Se trata de una serie de pequeños oráculos en los que se promete la entrega amorosa de la Mujer-Israel a su Dios y, al mismo tiempo, se garantiza la desaparición de Baal (v.18-19). Como continuación de este reencuentro, Dios establece una alianza entre los elementos de la naturaleza e Israel, cuyos frutos serán la paz y la felicidad. Se insiste vigorosamente sobre la relación nueva que va a establecerse y se resaltan las características: amor, derecho, justicia, ternura, fidelidad. Y como resultado, Israel conocerá a su Dios. Evidentemente no se trata de un conocimiento intelectual, sino de algo mucho más profundo: de un verdadero «con-nacimiento», de una relación perfectamente armoniosa, que afecte a la totalidad de la persona. Los últimos versículos van en el mismo sentido, jugando con los nombres de los hijos del profeta: de ahora en adelante, de la parte de Dios habrá amor, compasión, y se establecerá la mutua pertenencia: «Tú eres mi pueblo», «tú eres mi Dios».

Oseas es un profeta muy atractivo. Es una personalidad llena de contrastes. Las acusaciones que lanza contra su pueblo y los responsables de Israel son de una gran violencia. El castigo que anuncia no tiene nada de meloso. El pecado de Israel merece el retorno al punto cero inicial: «Durante muchos días se quedarán los hijos de Israel sin rey, sin príncipe, sin sacrificios...» (3,4). Pero, al mismo tiempo, él es el hombre de la ternura ilimitada. El es quien utiliza constantemente la imagen de las relaciones hombre-mujer, padre-hijo, para describir las relaciones Israel-Dios. Y, aun cuando en esas relaciones no falta siempre la violencia, lo que prevalece es la ternura y el amor. Oseas ha innovado —ha creado— un lenguaje nuevo para hablar de las relaciones de Dios con su pueblo. Utiliza imágenes y términos del lenguaje profano, referentes incluso a la sexualidad. Ha afrontado el problema central de Israel en su época creando una nueva forma de representar las relaciones entre Dios y su pueblo. Partiendo de su desafortunada experiencia con su mujer y de la desastrosa situación de su pueblo, el profeta ha devuelto a Israel la verdadera imagen de su estado y la

esperanza de su futuro. Oseas tendrá una gran influencia. A nosotros nos invita, incluso en nuestros días, y con una gran fuerza, a ver y a vivir nuestra relación con Dios, en cuanto individuos y en cuanto comunidad de creyentes, partiendo de nuestra propia experiencia y con capacidad para ver los verdaderos problemas de nuestra sociedad y de nuestras comunidades. Finalmente, nos anima, con una gran insistencia, a afianzarnos en la fe de nuestros padres, a fin de poder dar una respuesta viviente a los problemas de nuestro tiempo. Esta es la única forma de abrir la puerta al porvenir y a la esperanza.

El profeta Amós

Oriundo de un pequeño pueblo del reino de Iudá, Técoa, unos diez kilómetros al sur de Jerusalén, Amós es el primer profeta cuyos textos han sido puestos por escrito. Su mundo es el mundo de la agricultura, aun cuando se le designe como «vaquero» (7,14), o como «pastor» (1,1). Eso no quiere decir, sin embargo, que desconozca la situación política y social, y que no se interese por otros países. Su libro comienza con una serie de oráculos contra las naciones en los que las relaciones internacionales y su ética ocupan el primer puesto.

Amós, que proviene del Sur, va a desarrollar su ministerio profético en el territorio del reino del Norte. En el texto sólo se menciona un lugar donde se ejerciera su actividad: Betel. Es uno de los «lugares altos» de la fe de Israel y de los pueblos que residían en Canaán mucho antes de la llegada de los Hebreos. Con la creación de la monarquía del Norte, Betel se convierte en el santuario real oficial. Nos encontramos pues con un profeta del Sur instalado en el Norte. Esta situación demuestra que, a pesar de sus divisiones políticas, el pueblo de Israel constituye siempre una entidad religiosa.

El profeta Amós se hizo muy célebre por la dureza de su lenguaje. En efecto, tratar de «vacas de Basán» a las damas ricas de Samaría no resulta delicado. Su mensaje también es muy duro. En la última parte de su libro, donde se incluye una serie de cinco visiones, el futuro de Israel se presenta de una forma particularmente sombría; rara vez encontramos en sus palabras una chispa de esperanza. El hombre de Técoa se ha ganado merecidamente la reputación de profeta de la justicia. Este es el núcleo más importante de su mensaje. El pecado que el profeta denuncia más vigorosamente es la injusticia de las relaciones sociales que domina, en Israel, a todos los niveles. Esto le lleva a referirse con frecuencia al culto, y a constituirlo en centro de sus violentas críticas.

Pero no nos llamemos a engaño. No se trata de una crítica dirigida al culto «mal ejecutado» o «hipócrita», como se asegura con demasiada frecuencia. ¡No es una reforma litúrgica lo que propone el profeta! Se trata de invertir el orden de las prioridades. ¡Lo más importante no es el culto, sino la justicia! Este mensaje, que penetra de arriba a abajo todos los textos proféticos, se encuentra expuesto con un vigor especial en el capítulo 7 del libro de Jeremías (cf. Amós 4, 4-5; 5,4-6, 14-15, 21-27).

La respuesta a los dones de Dios (Am 2,6-16)

Este oráculo contra Israel es el último de una serie de ocho, construidos todos ellos de la misma forma (cap. 1-2): una introducción, que manifiesta el carácter definitivo del mensaje; una o varias acusaciones; una sentencia-anuncio del castigo.

Uno se da cuenta enseguida de que el oráculo contra Israel se encuentra en el último lugar y es el más largo de todos. Además, las acusaciones lanzadas contra el reino del Norte son mucho más detalladas y numerosas que los oráculos precedentes dirigidos contra los pueblos vecinos de Israel. Todo esto significa que este último oráculo es el más importante para Amós, y hacia el que converge toda la serie.

Pero, ¿cuáles son las acusaciones del profeta contra su pueblo? Amós acusa a los israelitas de opresión. Se explota al pobre y se oprime al desvalido. El justo es vendido por dinero y el pobre por un par de sandalias. En este último caso se habla de una deuda que el pobre no puede pagar. Es el equivalente a un par de sandalias. De lo que aquí se trata no es de la justicia de la deuda, sino de la desproporción entre ella y la venta del deudor, aun cuando desde el punto de vista legal nada tenga que discutirse.

El padre y el hijo explotan a la mujer esclava sexualmente, en contra de la prohibición de la ley israelita (Ex 21,7-11; Lv 18,8). Se vulnera la ley de Dios al no devolver por la tarde el vestido que el deudor había dejado en prenda al acreedor (Ex 22,25-26).

En una palabra, el dinero y la fuerza constituyen la única ley que funciona en las relaciones entre los hijos de Israel.

Pero no son éstas las únicas acusaciones que el profeta dirige a su pueblo en su libro. El lujo y la opresión de los pobres van siempre parejos (cf. 4,1-4; 5,11-12; 6,4-7). A los comerciantes se les acusa de manipular las medidas del comercio y de no vivir sino para engañar al

prójimo con el fin de acumular dinero (8, 4-8). Se incrimina con frecuencia a los tribunales y a la justicia que tienen como función, precisamente, defender a los que no pueden hacerlo por sí mismos y ser la voz de los sin-voz (5,7.10.12.15.24; 6,12).

El profeta enumera seguidamente (v. 9-10) todo lo que Dios ha hecho por su pueblo. Es la otra cara de la medalla. Hay que decir, además, que los beneficios de Dios a su pueblo han precedido a la respuesta de Israel. Lo cual quiere decir que Dios ha sido el primero en dar y que la iniciativa en la relación entre Israel y su Dios proviene también de él.

El profeta habla de la liberación de Egipto y del don de la tierra como de dos importantes hechos en favor de Israel. La misma forma de presentar el comportamiento de ambas partes es típica: «Vosotros hacéis esto y aquello... mientras que yo había hecho por vosotros...». El Dios de Israel tenía derecho a esperar otra cosa, un comportamiento distinto, en correspondencia con lo que él había hecho por Israel.

Los versículos 11 y 12 vuelven sobre una acusación y sobre un don. También en este caso Israel ha pervertido el don de Dios prohibiendo hablar a los profetas y violando el voto de abstinencia de vino de los nazireos.

La primera frase de la sentencia (v.13) estalla como un trueno: «Yo os estrujaré como estruja el carro que está lleno de haces». Este es el tono habitual del libro de Amós. Para este profeta es tal la corrupción y el estado de perversión del pueblo que la única solución viable parece ser la destrucción. Al contrario de lo que ocurre en los otros oráculos (cap. 1 y 2), donde las acusaciones son de tipo guerrero y donde el castigo afecta principalmente a las autoridades, aquí las acusaciones corresponden al campo de las relaciones sociales, y el castigo anunciado concierne, por tanto, a todo el pueblo.

El castigo presenta el futuro describiendo el destino de la clase alta, que simboliza la fuerza y la seguridad. El héroe, el valiente, el aguerrido, serán todos ellos reducidos a polvo; todo cae, todo falla, se despoja y desaparece. No hace falta decir que si ésta es la suerte de los más valientes, la de los débiles no le irá a la zaga. «Los cadáveres serán numerosos; el silencio dominará por doquier» (8,3).

El profeta del punto final

No es fácil aceptar el mensaje de Amós. Los castigos anunciados por el profeta a lo largo de su ministerio son cada vez más trágicos.

Por eso precisamente hasta el profeta tiene miedo, busca una forma de intercesión ante el Señor, a la vista del porvenir que aguarda a Israel (cf. 7,1-3 y 7, 4-6). Pero se da cuenta, a partir de 7,7-9, de que su oración ya no tiene razón de ser, y encontramos en 9,4 la frase terrible: «Pondré en ellos mis ojos para mal y no para bien».

¿Se puede afirmar que el profeta ya no cree en el futuro de su pueblo? Aun cuando en su libro sólo se encuentra alguna chispa de esperanza (5,15; 9,11-15, texto muy posterior a Amós), el profeta cree en la esperanza por una razón muy simple. ¿Qué interés tendría él en predicar si todo estuviera definitivamente acabado? Si el profeta, con su predicación, provoca de forma tan violenta, es precisamente porque también es *profeta de la esperanza*. De otro modo su predicación no tendría sentido. Habrá otros profetas que predicarán únicamente la esperanza. A Amós le ha correspondido descubrir la falta y anunciar la desgracia. A cada uno su tarea.

El profeta subversivo

La discusión entre el profeta Amós y el sacerdote del santuario real de Betel se encuentra en 7,10-17. Se acusaba al profeta de conspirar contra el rey. Efectivamente, él anunció la muerte del rey por la espada como un castigo de Dios. Pero este tipo de bromas no se podía consentir. Por eso se le expulsa. Y él, en medio de todo, contento de que no le maten. Ha tenido suerte. Hubiera tenido que terminar, como muchos otros, con la cabeza cortada.

El profeta laico

El sacerdote de Betel confunde a Amós con un profeta profesional, con un profeta de oficio. Pero la réplica del hombre de Técoa salta como una flecha: «¡Yo no soy profeta ni hijo de profeta!» (7,14). Y explica que él habla porque le ha enviado el Dios de Israel: «Si habla el Señor Yahvé ¿quién no profetizará?» (3,8). Su palabra es el fruto de una misión que él ha sentido y recibido, y de la que no se puede escapar. Su palabra es el fruto del encuentro de su fe lúcida y honesta, que le viene de Dios, con la situación de su pueblo insostenible y catastrófica. El profeta no habla para ganar su pan, sino para salvar a su pueblo mediante la palabra que Dios le manda transmitir.

Profeta duro e impertinente, Amós nos recuerda siempre que el Dios de nuestra fe no es nunca una droga adormecedora sino un revulsivo vivificante.

Pero ¿es también para nosotros, hoy, un revulsivo vivificante? Es cierto que ya no se vende a un pobre por un par de sandalias (aunque habría que verlo), pero ¿quién se atreverá a decir que las exigencias de la justicia social, que nuestras relaciones con la propiedad y el dinero, que nuestras prácticas comerciales, sobre todo en países poco desarrollados, pueden resistir el mensaje de Amós? ¿Qué creyente o qué iglesia puede decir, con honradez, que no le afecta la exigencia esencial de la justicia, tal como Amós la predica?

El profeta Isaías

Seguimos en el Sur; pero dejamos el campo. Nos encontramos en Jerusalén. Isaías, en efecto, es un ciudadano. El no lo dice nunca explícitamente, pero en su libro lo deja entender a las claras: la importancia de la teología de Sión en su mensaje; el conocimiento de su templo (Is 6) y de ciertos enclaves significativos de la ciudad (7,3; 22,8-11); las numerosas quejas y alusiones a la villa de David (1,21-28; 10,12; 22,1-11; 29,1-8).

Isaías ha vivido en una época difícil, agitada por cambios políticos, en el Medio Oriente, que han metido a Judá en el torbellino. El ha hablado con frecuencia de esto. Dos grandes períodos, en efecto, han sido testigos de la actividad del profeta: 735-732 y 704-701. El primer período ha sido testigo de la llegada de los Asirios en Siria-Palestina. El segundo ha creado una directa oposición entre el rey de Jerusalén y el de Asiria. Esto no quiere decir, sin embargo, que el ministerio de Isaías no vaya más allá de estas fechas.

En cada uno de estos períodos Isaías ha tenido que enfrentarse con los sabios del país. Cuando se habla mal de sabios, refiriéndonos a esta época, no debemos pensar en una especie de gerontocracia con las riendas del poder bien amarradas. La sabiduría es el arte de triunfar en la vida, y los sabios de la corte son los especialistas del triunfo político. Dicho de otra forma, son los altos funcionarios, los magistrados, los que hoy llamaríamos consejeros o tecnócratas. La lista de textos donde se hace ostensible este enfrentamiento sería excesivamente prolija para traerla aquí (cf. especialmente 5,20-21; 28,14-22.23-26.27-29; 29,14; 30,1-5; 31,1-3).

Isaías se convierte en el portavoz de la sabiduría del Dios de Israel pues, para él, sólo esta sabiduría podrá conseguir el éxito verdadero de Israel.

Paradójicamente, este enfrentamiento contra la corte acaba demostrando que el mismo profeta forma parte de la corte. El conocimiento de que él da muestra a este respecto, sólo puede poseerlo alguien que la frecuenta. La voz contestataria del profeta surge incluso de entre las altas esferas del poder. El profeta no es un marginado. Proviene de los ambientes más diversos y de los horizontes más variados.

Política y teología (Is. 7,1-17)

Este texto es uno de los más conocidos de la Biblia. No en su totalidad, seguramente, pero sí al menos en su segunda parte que se lee en la liturgia de la Iglesia Católica durante el tiempo de Adviento. El título dado a este párrafo habrá llamado la atención probablemente. Y, sin embargo...

Nos encontramos, más o menos, en el año 735. Un nuevo rey acaba de subir al trono de David en Jerusalén: Ajaz. Pero la suerte no le acompaña pues enseguida se le quiere implicar en una coalición contra los Asirios. El joven rey tiembla de miedo y, con él, toda la villa y corte (7,2). El rey, a pesar de la angustia, rehúsa. Loe enemigos —Samaría y Damasco— intentan por la fuerza cambiar el rey de Jerusalén y poner en su lugar a otro favorable a su coalición antiasiria (7,6).

Isaías interviene. No por propia iniciativa, sino empujado por el Señor: «Entonces Yahvé dijo a Isaías: Ea, sal con tu hijo... al encuentro de Ajaz y dile...» (7,3). Frente a la amenaza que pesa sobre el descendiente de David hay distintas soluciones. No hacer nada, pedir ayuda a los Asirios o seguir el mensaje del profeta.

Para comprender adecuadamente la postura de Isaías hay que examinar el desarrollo del texto.

En primer lugar, hay que situar la época y a los actores de los acontecimientos en el plano político. Al anuncio del ataque inminente de la ciudad, el rey y la población de Jerusalén tiemblan. Sigue a continuación la orden del Señor a Isaías de ir al encuentro del rey para hablarle en su nombre. Tenemos entonces el primer gran oráculo del capítulo (v.4-9).

Se trata primero (v.4-6) de reafirmar la protección del rey de parte de la divinidad en estas circunstancias tan críticas. El profeta da ánimos al rey y, para ratificar su actitud, trata a los dos reyes enemigos de «cabos de tizones humeantes». Nótese además que el oráculo no se queda en lo puramente abstracto, sino que se refiere a la situación

concreta nombrando a los dos reyes enemigos. Es muy interesante señalar también los proyectos de los reyes de Samaría y de Damasco (v.5-6) que nos facilitan el nombre de la persona prevista para ocupar el trono de David. Estamos ciertamente en la entraña misma del acontecimiento.

La segunda parte del oráculo (v.7-9) aparece introducida por lo que suele denominarse «fórmula del mensajero» pues el profeta se presenta como el mensajero de Dios, que lo envía. El contenido de la segunda parte del oráculo es muy simple. Utilizando un juego de equivalencias el profeta demuestra que frente a los dos países enemigos, cuya cabeza son sus respectivos reyes, hay otro país cuya cabeza es el mismo Señor a través de la dinastía de David. Frente al Señor, los enemigos carecen totalmente de consistencia.

El oráculo se termina con una frase (v.9) muy célebre: «Si no creéis, no podréis manteneros».

En el texto hebreo hay un importante juego de palabras que podría ser traducido de esta manera: «Si no os afirmáis en mí no seréis firmes». Con frecuencia se han compuesto grandes discursos sobre la fe tomando este texto como punto de partida

De acuerdo. Pero fe ¿en qué?, ¿en quién? La lectura completa del texto nos permitirá comprender mejor la postura del profeta.

El profeta ofrece pues al rey (v.10-11) un signo para «garantizar» las promesas de protección que acaba de formular. El rey rehúsa y se pone a cubierto intentando adoptar una especie de postura de piedad y de respeto por la divinidad: «No pondré a prueba al Señor». Laudable actitud. Pero el profeta parece haber descubierto una intención no muy honesta pues responde furioso: «¿Queréis cansar todavía más a mi Dios?».

Efectivamente, entre poner a Dios a prueba y aceptar una señal ofrecida por Dios mismo, hay una diferencia. Hay que hacer constar que la petición de una señal a fin de confirmar una misión encomendada por Dios no está mal vista en la Biblia (Ex 3; Jc 6,36-40). Con mayor razón, la aceptación de una señal propuesta por Dios mismo. Por otra parte, si se os ofrece una señal y la aceptáis, estáis obligados a actuar en consecuencia. Tenéis que hacer lo que pide el que manda la señal. Es este segundo aspecto del problema lo que explica el rechazo de Ajaz, el cual tenía su propia estrategia para resolver la crisis (cf. 2R 16).

El profeta recuerda que ya ha sido dada una señal al rey. Se trata de la célebre frase: «He aquí que una doncella está encinta y va a dar

a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel». En ese momento el rey tiene ya un hijo cuyo nacimiento había sido anunciado a la corte en términos semejantes o muy cercanos. Otros textos bíblicos o extrabíblicos confirman que esta fórmula era realmente empleada en casos semejantes. El rey, por tanto, hubiera tenido que creer, porque el problema principal para una dinastía era evidentemente el tener un sucesor. En el caso presente Dios había sido fiel a sus promesas dándole un heredero. La negativa de Ajaz a aceptar otra señal está, por tanto, aún menos justificada.

Pero la fidelidad de Dios resiste a la cabezonería de los hombres y, a pesar del rechazo de la señal, el profeta, al recordar el nacimiento del heredero —primera señal de la fidelidad de Dios a la dinastía amenazada— ofrece otra señal: «Antes que este niño tenga uso de razón tus enemigos serán destruidos». Dicho de otro modo, dentro de dos o tres años la apuesta habrá quedado concluida.

A pesar de la actitud negativa de la casa de David, el profeta anuncia, para concluir, días extraordinarios en favor de esta dinastía que no cesa de «cansar a los hombres y a Dios».

El profeta Isaías no habla en el aire en esta hora difícil en que se tambalean los cimientos de la dinastía de David. El vive enraizado en las tradiciones teológicas de su pueblo y particularmente en la promesa hecha por Dios a David. Hay que leer el capítulo 7 del segundo libro de Samuel. La profecía de Natán promete a David una dinastía estable y permanente para después de su muerte. Esta es la garantía religiosa de la solidez de la casa de David.

Si se quisiera resumir la intervención y el mensaje de Isaías a Ajaz, habría que decir: «No tengas miedo, porque los proyectos de tus enemigos no se mantendrán en pie; si vosotros permanecéis firmes, seréis afirmados, porque Dios está con nosotros (Emmanuel)». Este mensaje recoge las palabras esenciales de la profecía de Natán y se afianza, de este modo, en esta promesa. Isaías cree en la fidelidad de Dios y, en un momento especialmente crítico, recuerda al rey la promesa que constituye la fuente de su reinado. Isaías se compromete políticamente a partir de la teología y de las tradiciones de su pueblo.

Nuestro texto, igual que otros de Isaías (cap. 9 y 11, por ejemplo), será leído por las generaciones posteriores que le atribuirán, cada vez más, un carácter mesiánico. Sería ridículo negar la legitimidad de tales lecturas. Pero también sería igualmente ridículo olvidar la situación en la que ha nacido el texto y el objetivo primero de su mensaje.

Coherencia y honradez

Isaías no es un hombre de una sola teología, aun cuando sea el profeta de una visión teológica coherente. Su teología se apoya en tres pilares: la promesa de David, Jerusalén Sión y la santidad de Dios.

Junto con la importancia concedida a la elección de David y de su dinastía como instrumento de salvación para el pueblo, Isaías atribuye un lugar excepcional a Sión en su visión teológica. Ya hemos citado un cierto número de textos sobre esta ciudad elegida por el Dios de Israel. Isaías aparece muy cercano a los salmos llamados «cánticos de Sión», en los cuales el eje principal se centra en la alabanza de la ciudad. Si la ciudad de Jerusalén ocupa este importante lugar en la teología es porque allí se encuentra el Templo, la morada del Dios de Israel. Para Isaías todo sale del Templo. Su vocación se sitúa en el lugar santo. Por otra parte, la monarquía hunde sus raíces en el Templo. Allí precisamente son ungidos los reyes. Y allí mora el Santo de Israel. Esta denominación es propia de Isaías, que la utiliza con frecuencia (1,4; 5,19.24; (6,3); 8,13; 10,17.20; 30,11.12.15; 31,1). Tal denominación resume todos los aspectos del ser y del obrar de Dios.

Isaías no es un profeta original desde el punto de vista teológico. Es un representante típico de la fe de Israel, tal como se vivía entonces en Jerusalén. Pero es consecuente y honrado con su fe. Empujado por su Dios, el profeta se compromete a fondo en los acontecimientos políticos y sociales de su tiempo, intentando verlos y vivirlos a la luz de su fe.

Visto de esta manera, el profeta Isaías puede parecer sin interés para nosotros actualmente. Y es posible que así sea desde el punto de vista de su teología. Nosotros, en efecto, no podemos vivir ahora de la teología del profeta. Pero Isaías nos habla hoy en cuanto testigo de la fe. Nos recuerda las exigencias de nuestra fe, la imprescindible coherencia de quien pretende creer. La imposibilidad de trapichear, de traficar con nuestra fe. A partir de nuestra propia teología, permaneciendo a la escucha permanente de los acontecimientos y de la palabra de Dios, nosotros no podemos quedar al margen de todo lo que afecta al hombre, a los hombres; lo mismo que él, también nosotros debemos marcharnos y mezclarnos en la historia. Porque la fe de Isaías —y la nuestra— se vive inmersos en los acontecimientos de cada día, en la política, en los problemas sociales, culturales, religiosos. Ahí es donde se realiza nuestro encuentro con el Señor. Ahí se concreta nuestra relación con Dios y con los hermanos.

El profeta Miqueas

Si no fuera por el texto de Mt 2,6 que cita el oráculo del capítulo 5 del profeta Miqueas, seguramente el hombre de Moreset-Gat no sería muy conocido. Y, sin embargo, ¡qué personalidad! En efecto, tenemos aquí a un hombre del Sur, de Judá, que vive en el campo, en esa franja que se extiende entre el mar y las montañas de Judá, llamada la Shefela o País Bajo. Desde el punto de vista de sus orígenes sociales, Miqueas está más cerca de Amós que de Isaías. Su lenguaje, además, es mucho más duro que el de Amós.

Su pequeño libro ha sido muy maltratado y no se distinguen bien los textos que provienen de él de los que pertenecen a sus discípulos. Esto no quita valor alguno a los textos posteriores ya que todos son considerados por los creyentes como Palabra de Dios. Pero, si se quiere conocer a Miqueas, hay que leer, en cuanto sea posible, sus textos y dejar para otra ocasión la lectura de los otros.

La época de su actividad profética es prácticamente la misma de Isaías. Al comienzo de su ministerio aún no ha caído Samaría (Mi 1). Estamos pues situados antes del 722, y probablemente el capítulo primero (1,8-16) debe referirse a los acontecimientos dramáticos del 701, provocados por la invasión asiria.

Lo mismo que Amós, el hombre de Moreset está radicalmente preocupado por la justicia, como lo demuestran claramente los capítulos 2 y 3. Esto explica por qué sus virulentos ataques van especialmente dirigidos contra las clases dirigentes.

Sin embargo, hay una categoria social que atrae de modo especial las iras fulminantes del profeta: la de los profetas. Basta un texto para reconocer la figura de Miqueas: el capítulo 3.

Conciencia profesional y profecía (Mi 3)

El capítulo 3 de Miqueas se ha hecho célebre gracias al libro de Jeremías que lo cita en 26,17-19. Las tres partes de este texto pueden ser identificadas fácilmente gracias a las fórmulas de introducción de los versículos 1,5 y 9.

Estos tres oráculos (1-4; 5-8; 9-12), referidos a los dirigentes de la sociedad aunque tienen destinatarios distintos, presentan una acusación única: la corrupción y la perversión de la función de los magistrados, de los profetas y de los sacerdotes. Todos se dejan corromper por el dinero.

El primer oráculo (1-4) tiene por destinatarios a los responsables del derecho y de la justicia. Aunque aparece en forma de pregunta, en él se afirma el deber que tienen de conocer la justicia y el derecho. Sin embargo, en el lenguaje bíblico «conocer» significa también actuar y vivir. Pues bien, estos responsables han invertido los valores y han cambiado las prioridades (v.2-3). No sólo no hacen justicia, sino que ellos mismos se han convertido en los agentes eficaces de la injusticia para con el pueblo. Las imágenes utilizadas por el profeta causan escalofrío. El pueblo es exprimido como un limón y todo se considera bueno cuando redunda en beneficio de los responsables. Es la explotación en sus límites más extremos. El castigo que ha de caer sobre ellos puede parecer demasiado suave: Dios no los escuchará cuando ellos acudan a él gritando. Pero, de la misma forma que el pueblo no ha podido vivir porque los responsables no han escuchado sus lamentos y sus gritos de justicia, los jefes están condenados a la destrucción si Dios no los escucha. Porque ¿qué puede hacer un hombre al que Dios encubre su rostro?

El segundo oráculo (5-8) se refiere a los profetas. Una vez más se trata de una perversión. El profeta es el portavoz de Dios y, al pedir propinas y sobornos, se sirve de Dios y del hombre en beneficio de su propio interés. El castigo es muy simple: Dios no responde. Ya no habrá palabra. ¿Para qué sirve un profeta si Dios ya no habla a través de él? Ya no sirve para nada. Ni siquiera existe.

El tercer oráculo sigue teniendo como destinatarios a los responsables de la justicia y del derecho que se han convertido en la fuente de la injusticia, basada sobre la sangre y el crimen. Pero a estos responsables se unen ahora los sacerdotes que, como los anteriores, viven para el dinero. Se menciona de nuevo a los profetas y se repite la misma acusación: el dinero, siempre el dinero. Pero el colmo del cinismo es que ellos se apoyan sobre la presencia de Dios en Jerusalén, en el Templo, para comportarse de manera semejante. La presencia de Dios se convierte en apoyo del crimen.

Respecto al castigo, el profeta no se para en barras: ¡destrucción de todo, incluido el Templo!

Los enemigos de Miqueas y de su Dios están claramente designados. Pero él, ¿quién es él? En su texto hay pocos datos. Se constata, sin embargo, que en su libro no hay relato de vocación para presentar la misión recibida por el profeta de parte de Dios. Se constata también que a Dios no lo menciona con frecuencia en sus oráculos y que no recurre a la teología de su tiempo ni a las tradiciones de su pueblo. Frente a los responsables de Judá, que han adulterado todos su función,

él se presenta como lleno de fuerza, de valentía y de justicia para denunciar el pecado de Israel. Todos estos datos hacen pensar que Miqueas no era, en principio, un profeta profesional.

Por otra parte, él mismo no se presenta como profeta sino como alguien que, empujado por Dios, está lleno de valentía y de justicia. Se diría incluso que se trata de alguien cuyo oficio es, también, en el marco de su pequeña ciudad provinciana, administrar la justicia, y que quiere ejercer su oficio. Un hombre honrado y fiel a su deber. Un profesional concienzudo.

Itinerario de un profeta

Podría decirse que Miqueas ha llegado a ser profeta sin quererlo y, en todo caso, ciertamente sin buscarlo. Simplemente, siendo coherente con sus responsabilidades y con sus deberes, Miqueas constituía una excepción en la sociedad; se había convertido en un mirlo blanco, alguien que se mostraba en perfecta armonía con la voluntad del Dios de Israel que todo el mundo, por supuesto, conocía. Por su vida y sus palabras se había convertido en el portavoz de esta justicia cuya fuente y garantía es el mismo Dios de Israel. Y, por ello, Miqueas fue reconocido como tal, esto es, como profeta.

¿Cómo puede uno llegar a ser profeta? Muy frecuentemente sin quererlo. Siempre permaneciendo fiel a nuestra fe y a nuestro Dios, suceda lo que suceda.

Ya en Israel, Miqueas llegó a ser muy célebre a causa de su oráculo de amenaza contra el Templo de Jerusalén. Para decir la verdad, hacía falta una gran osadía. En la misma época Isaías no hubiera firmado un oráculo semejante. Sin embargo, con el tiempo, la visión teológica de Miqueas formará parte del patrimonio teológico de Israel. Porque para Miqueas, intérprete en este caso de la fe auténtica de Israel, el Señor no está ligado a un lugar preciso, aunque fuera su «propio» templo. Ya en la profecía de Natán, de la cual hemos hablado (2S 7), se nota una clara reticencia por parte del Señor a dejarse encerrar en una casa. Los peligros son enormes y los Israelitas serán las víctimas. Era demasiado fácil tomar el Templo como un seguro de vida y demasiado difícil anunciar que el Señor no estaba condicionado por un lugar sino comprometido con un pueblo para salvarlo.

Será superfluo insinuar que Miqueas tiene todavía mucho que decirnos...

Norte-Sur. Ciudad-Campo: Dios en las diferencias

Al terminar este primer contacto con los profetas del siglo VIII alguno puede haber quedado sorprendido. En efecto, aun cuando el denominador común de todos estos profetas aparezca con toda claridad, también es cierto que nosotros estamos poco acostumbrados a ver las diferencias que les caracterizan y que, no por ello, son menos evidentes.

Probablemente hemos quedado sorprendidos por la diferencia de postura de Oseas y de Isaías respecto a la monarquía. Mientras que para el primero la monarquía ya no existe y seguramente nunca fue un instrumento de salvación querido por Dios, para el profeta de Jerusalén ésta ha sido y será, a pesar de sus fallos, un elemento positivo en la búsqueda de una relación auténtica entre Israel y su Dios. ¿Qué decir también de la postura teológica respecto al Templo de Jerusalén de un Isaías y de la de su conciudadano?

Algunas consideraciones pueden ayudarnos a comprender las razones y a percibir las riquezas de estas diferencias entre los profetas, su personalidad y su mensaje. En primer lugar, hay que recordar que un texto profético no es una suma de teología donde todo puede encontrarse. En este sentido, cada profeta está animado por determinadas preocupaciones, más que por otras. Miqueas no habla jamás de política exterior. Y Dios sabe si en su época —la misma de Isaías— no faltaban acontecimientos políticos...

Cada profeta está condicionado por su origen social. La historia ha hecho que la teología se haya desarrollado de manera distinta en el Norte y en el Sur. En el Norte, se han subrayado mucho más las tradiciones del Exodo, la persona y la función de Moisés como liberador del pueblo y legislador. En el Sur, por el contrario, David y la monarquía han sido el centro de la reflexión teológica y de la vida de fe de los Judíos. Estas diferentes teologías se reflejan claramente en los textos proféticos. Siendo el producto de su ambiente y de sus circunstancias históricas, cada uno de estos textos queda limitado en su visión y en sus perspectivas teológicas. Miqueas e Isaías, reflejando dos ambientes distintos —el campo y la ciudad—, no pueden predicar de la misma forma. Isaías y Oseas, uno del Sur y otro del Norte, poseen una fe que no se concreta de la misma forma en la esfera teológica y política.

A pesar de ello, todos hablan en nombre del mismo Dios y de la misma fe. Pero el Dios de Israel es tan rico que no se le puede encerrar en una teología única o en la visión de un solo profeta. Dios no se agota ni en el Norte ni en el Sur; ni en la sensibilidad de la gente de ciudad, ni en la de los hombres del campo; ni en ninguna otra referencia social,

religiosa o política. Dios está presente en todos y cada uno, de manera distinta, en función de las necesidades de las personas y de las circunstancias que, en efecto, son notablemente diversas. La Palabra de Dios no se ha encarnado solamente en Jesucristo sino, mucho antes, en las diferentes teologías, instituciones, acontecimientos y personas de la historia de Israel. Encarnación = limitación.

CAPITULO IV

Los profetas y la caída de Jerusalén

Ilusiones y realidades

Estamos en los últimos años del siglo VII. Judá ha vivido un largo período de sumisión a los Asirios sin vitalidad alguna nacional o religiosa. Era la hora de la supervivencia. Pero, a partir del 630, comienzan a percibirse señales de cambio. El imperio asirio se desmorona rápidamente. Renace la esperanza. En Jerusalén un joven rey toma las riendas: Josías. Es uno de los pocos reyes de Judá que encuentra la benevolencia de los redactores de los libros de los reyes. Josías va a trabajar intensamente en una reforma profunda de la situación religiosa y política de Judá. Ayudado por el descubrimiento del libro de la Ley en el Templo de Jerusalén (cf. 2R 22), impone la centralización del culto. De ahora en adelante un solo santuario será legítimo en todo el territorio: el de Jerusalén. Los viejos santuarios, ricos de tradición y de gloria, son desautorizados. Al mismo tiempo, el rey intenta recuperar para Judá los territorios del antiguo reino del Norte. Pero el joven Josías muere al atacar a los Egipcios en Megido. Las esperanzas de independencia política se desvanecen. Los sueños de restauración nacional se desmoronan. La reforma ha fracasado.

Efectivamente, la tregua ha durado poco. El intervalo entre la caída del poder asirio y la instauración del poderío babilónico dura una veintena de años. A partir del 605 los babilonios se convierten en los nuevos señores del mundo oriental. En Jerusalén un nuevo rey ocupa el trono de David: Joaquín, hijo de Josías. Pero éste no se parece a su padre. No conoce ni la piedad ni la justicia. Jeremías será su más temible opositor (Jr 22,13-19). Joaquín debe pagar tributo a los Babilonios de

Nabucodonosor. Pero, no estando asegurada del todo la posición de este último —después de haber fracasado en su lucha contra los egipcios—, Jerusalén toma este revés como una derrota y comienza a soñar de nuevo con la independencia. Por ello decide no pagar más el tributo. El cálculo se ha hecho, sin embargo, demasiado rápidamente y las ilusiones se van a estrellar contra la dura realidad. Al llegar Nabucodonosor ante Jerusalén, el sucesor de Joaquín (muerto durante esos acontecimientos en el 598) se precipita en brazos de Babilonia para rendirse.

A pesar de la rendición, la rebelión es castigada severamente. Así se inicia el primer exilio. El rey y su familia, los altos dignatarios y la élite del reino son deportados. Entre ellos va un sacerdote que llegará a ser célebre: Ezequiel. Sedecías ocupa el trono de Judá (2R 24,18-20).

Pero los Israelitas han sido siempre un pueblo de cabeza dura y no han aprendido la lección. Es cierto que los Egipcios estaban siempre allí, impotentes, pero dispuestos a apoyar, al menos de palabra, cualquier intento de rebelión contra Babilonia. Y en Jerusalén siempre hay un grupo importante dispuesto a forjarse ilusiones sobre la capacidad de Egipto y las posibilidades de Judá. Los complots continúan y el final se precipita. Nueva rebelión y nuevo asedio. El último. En 587 es tomada la ciudad. El Templo es incendiado. Los dirigentes que aún quedaban son deportados a Babilonia. Se acabaron las ilusiones. La realidad se impone. Se hace necesaria una reflexión a fondo.

Desesperación y esperanza

Las posiciones han cambiado completamente. Hasta la caída de Jerusalén los judíos permanecían muy confiados en el futuro, aun cuando las circunstancias se manifestaban muy claras y demostraban que una rebelión contra los Babilonios no ofrecía garantías de éxito. Como en los tiempos de Miqueas (cf. Ez 11,15), confiaban en el futuro con toda seguridad porque Dios estaba con ellos, presente en el Templo. Además, no habían faltado profetas ni en Jerusalén ni en Babilonia que alimentaran las esperanzas del pueblo (Jr 28,29). Tanto Jeremías, en Jerusalén, como Ezequiel, en Babilonia, se opusieron con todas sus fuerzas a este optimismo irreal. Efectivamente, Jeremías, al principio de su carrera, había predicado el retorno y la esperanza para los habitantes del antiguo reino de Israel. Pero, una vez desaparecido Josías y derrumbadas las esperanzas políticas, tanto el profeta de Anatot como Ezequiel predicarán incansablemente la desaparición de Jerusalén y de Judá si no se

someten y se convierten de verdad. Estos avisos quedarán sin respuesta y la predicación de los dos profetas irá haciéndose cada vez más sombría. El contraste entre el optimismo idealista del pueblo y la predicación trágica de los profetas es sorprendente.

En cambio, después de la caída de Jerusalén, la desesperación se apodera de los judíos: «Nuestros crímenes y nuestros pecados pesan sobre nosotros y por causa de ellos nos consumimos. ¿Cómo podremos vivir?» (Ez 33,10). Entonces es cuando nuestros dos profetas se deciden a anunciar la esperanza para Israel. Lo hacen con el mismo ardor —o mayor aún, si cabe— con que anunciaron el desastre. Paradoja de la misión profética. El profeta va siempre contra-corriente.

El profeta Jeremías

¿Quién no conoce al profeta Jeremías? Nació hacia el 645 en un pequeño pueblo situado a una docena de kilómetros al Nordeste de Jerusalén. Perteneciente a una familia sacerdotal, no parece haber ejercido nunca ese ministerio. Su actividad es muy intensa hasta la caída de Jerusalén. No cesa de proclamar la necesidad urgente de conversión a lo que todavía resta de Israel. Predica la sumisión a los Babilonios que se han convertido en los dueños del Oriente. Esta postura es mal interpretada por sus contemporáneos, especialmente por las autoridades de Jerusalén, sobre todo entre la primera y la segunda deportación. No se le privó ni de persecuciones ni de torturas. Escapó a la muerte por pelos (Jr 26) gracias a la protección de ciertos amigos bien situados, los cuales, a pesar de su posición política, seguían creyendo en él.

Todo esto explica su aislamiento y las crisis que hubo de afrontar a propósito de su misión (cf. 15,10-21; 16; 20, 7-18). Los reyes, los sacerdotes, los profetas, todos están contra él (cf. 21-23); pero resiste a pesar de las dificultades de la palabra que proclama. Después de la caída de Jerusalén, Jeremías es muy bien tratado por los Babilonios que conocen el compromiso del profeta a su favor. Se convierte en el hombre de la palabra que se ha hecho realidad, en el hombre clarividente, en el hombre de Dios. Jeremías representa, para quienes reflexionan, el modelo de profeta y de creyente. Y él, que se había opuesto con todas sus fuerzas a la alianza con Egipto, acabará sus días en ese país, conducido por la fuerza por un grupo de fanáticos que habían asesinado al gobernador judío, designado al efecto por los Babilonios (43,1-6).

Culto y justicia: ¿Dónde encontrar a Dios? (Jr 7)

El célebre discurso de Jeremías en la puerta del Templo de Jerusalén tuvo profundas repercusiones sobre su auditorio (cf. Jr 26). Y esto se comprende. Aun cuando no conozcamos con exactitud la fecha, podemos pensar, según 26,1, en el año 609, algún tiempo después de la toma del poder por Yoyaquim.

El tema del discurso lo hemos encontrado ya en Amós y está también presente en Isaías (1,10-20), Oseas (6, 1-6), Miqueas (6,1-8). El largo discurso de Jeremías es uno de los más típicos en lo concerniente a las relaciones entre culto y justicia.

El problema planteado por Jeremías es muy claro. Se trata de las relaciones entre el comportamiento cotidiano y el culto, entre la ética y el culto. La práctica de la religión en el Templo no puede sustituir a la justicia en las relaciones humanas. El Dios de Israel estará presente en medio de su pueblo si éste mantiene relaciones de fraternidad y de justicia auténticas.

El texto comienza con una larga introducción (v.1-2). Encontramos, en primer lugar, una fórmula típica del libro de Jeremías con la que se indica claramente que se trata de la palabra de Dios: «Palabra que llegó de parte del Señor a Jeremías». Jeremías recibe enseguida la orden de situarse en la puerta del Templo y de interpelar a todos los que vienen a dar culto a Dios (v.2).

La primera parte del texto (v.3-7) aparece introducida mediante la fórmula del mensajero que ya hemos encontrado anteriormente. El mensaje propiamente dicho contiene primero una invitación insistente: «Mejorad vuestra conducta...»; las consecuencias que han de seguirse: «Para que yo pueda habitar con vosotros en este lugar»; una palabra de atención: «No os adormezcáis con palabras ilusorias diciendo: el Templo del Señor, el Templo del Señor»; y una enumeración de comportamientos éticos que hace falta mejorar o cambiar: «Respetar el derecho en la vida social, no explotar...». El versículo 7 repite, para terminar, la consecuencia de este cambio: «Entonces yo podré habitar con vosotros en este lugar».

La segunda parte del texto (versículos 8-11) presenta, en cambio, el comportamiento actual del pueblo y las ideas que se ha forjado respecto a la seguridad que debe proporcionar el Templo a los fieles. Existe un desajuste entre el comportamiento de la gente y el culto que practica en el Templo (v.9-10). En efecto, no se puede robar, matar, cometer adulterio, seguir a otros dioses y, al mismo tiempo, sentirse a

salvo porque se frecuenta el Templo y se ejecutan algunas prácticas cultuales. En el versículo 11 se encuentra la célebre frase recogida en el evangelio de Mateo (21,13): «Está escrito: mi casa será llamada casa de oración. Pero vosotros estáis haciendo de ella una cueva de bandidos».

La última parte contiene varios elementos. Al parecer, los judíos no podían imaginar lo que iba a suceder a continuación, aun cuando aparecía cada vez más claro: la destrucción de la Casa de Dios. Ahora bien, para convencerles y hacerles reflexionar, el versículo 12 recuerda lo que había ocurrido ya en otras partes y en circunstancias análogas: el santuario de Silo, el más célebre de todos en la época de los últimos Jueces —especialmente de Samuel— fue destruido «a causa de la maldad de mi pueblo». Haciendo alusión a estos hechos se podía esperar que el pueblo cambiase y pudiese ser salvado en el último momento. Pues bien, todos los esfuerzos y todos los discursos, dirigidos a ellos de parte de Dios, quedaron sin efecto (v.13). Los versículos 14 y 15 anuncian claramente lo que va a suceder: destrucción del Templo y deportación de los habitantes.

Sin pretender agotar este texto, se pueden hacer algunas observaciones. Nos encontramos ante dos concepciones del Templo y ante dos formas de entender las relaciones culto-ética. Estas dos formas de entender aparecen claras, de una parte, por el discurso del profeta, presentado como palabra de Dios; y, de otra, por las citas que hace el profeta de algunos dichos populares.

Según la mentalidad popular no existe ninguna relación entre el comportamiento y el culto tributado a Dios en el Templo. Puede uno adoptar una conducta injusta y amoral sin que esto comporte consecuencias negativas. Lo importante es la «práctica del culto».

Así, el Templo se convierte para ellos en una seguridad de cara a Dios, sin que tenga relación alguna con su vida concreta. El divorcio es total.

Para el profeta, en cambio, la relación entre comportamiento y culto es indisociable. Se hubiera podido pensar que, según Jeremías, el culto podía servir, por ejemplo, para borrar las faltas de la vida cotidiana. No hay nada de eso. El culto no es otra cosa que la expresión de las relaciones entre el hombre y Dios. Pero el encuentro se realiza en la vida de cada día y no en el culto. Este no es sino la expresión de algo que se realiza previamente en otro sitio. Hasta tal punto que Jeremías, para que Dios esté presente en su Templo, pone como condición en su texto un comportamiento social y moral correcto: «Mejorad vues-

tras vidas... para que yo pueda habitar con vosotros». En estas condiciones el Templo no puede representar el papel de pararrayos de un comportamiento injusto. Por el contrario, el Templo se convierte en el delator de la incoherencia entre las palabras y los hechos.

El problema está todavía hoy de plena actualidad. Por otra parte, el Evangelio se ha ocupado —¡y cómo!— de este asunto. El texto de Mateo contiene esta hermosa frase: «Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete *primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda»* (5, 23-24).

Aún queda por recibir lo mejor (Jr 31, 31-34)

¿Quién no conoce la nueva alianza de Jeremías? La expresión ha sido recogida en el relato de la cena del Señor, y la Carta a los Hebreos cita el texto íntegramente (Hb 8,8-12).

La antigua alianza, escrita en las tablas de la Ley, ya ha terminado. La nueva, la definitiva, quedará inscrita en los corazones. Se acabaron los pecados. El conocimiento entre Dios y su pueblo será tan profundo que ya no será necesaria la enseñanza.

El texto se encuentra dentro de un pequeño conjunto —capítulos 30-33—, llamado con frecuencia el Libro de la Consolación, en el que se encuentran textos pertenecientes a épocas distintas. Algunos de esos oráculos fueron pronunciados cuando Jeremías predicaba la conversión y la esperanza a los habitantes del antiguo reino del Norte, al comienzo de su ministerio; otros son posteriores. Pero incluso los primeros fueron adaptados por el mismo profeta, o por sus discípulos, en circunstancias y situaciones posteriores. El tono rezuma esperanza. Era necesario alimentar vigorosamente la esperanza en un momento de desastre casi total.

El oráculo va dirigido a la casa de Judá y a la de Israel, esto es, a todo el pueblo.

El texto es corto, pero está bien articulado. El versículo 31 señala el tiempo con esta frase: en los días venideros. La fórmula abunda en los textos proféticos y sirve con frecuencia para introducir los textos de esperanza sin ser excesivamente precisos. Se trata del anuncio de una alianza nueva que el Señor ha de establecer con Judá e Israel. Al hablar de alianza nueva se hace alusión a otra que ha precedido. Efectivamente,

en el versículo 32 del texto menciona explícitamente lo que puede llamarse alianza antigua: la que el Señor estableció con los padres de los Israelitas actuales al salir de Egipto. De paso, Dios dice que esta primera alianza fue rota por los Israelitas, y con ello deja entender que él ha permanecido siempre fiel. La precisión parece inútil. Aunque, ¡nunca se sabe! Una precisión todavía: es el Señor —él mismo— quien les hizo salir de Egipto. El fue quien tomó la iniciativa.

La alianza que ahora se anuncia será distinta. ¿En qué? Dios meterá su ley en lo más profundo del hombre y la escribirá en su corazón. Las consecuencias que de ahí han de derivarse son extraordinarias. Ya no hará falta la enseñanza de unos a otros. Pequeños y grandes conocerán al Señor. Pero, para que todo esto llegue a término, es preciso que sea cancelada la ruptura entre el Señor y su pueblo, que el pecado sea perdonado. El final del versículo 34 lo dice expresamente: «Yo les perdono sus pecados y ya no me acordaré más de sus culpas».

La novedad de la alianza anunciada es importante. Hay que situarla con relación a la primera: si la antigua había sido escrita sobre tablas *de piedra, quedando en el exterior del hombre, la nueva alianza —la* Ley del Señor, su voluntad— será impresa en lo más profundo del hombre, formando parte de lo más íntimo de su ser. Ya no habrá distancia entre el hombre y la voluntad de Dios. Esta novedad es tanto más grande cuanto que, para Jeremías, el mal estaba inscrito hasta entonces en el corazón del hombre:

«El pecado de Judá está escrito con buril de hierro; con punta de diamante está grabado sobre la tabla de su corazón y en los cuernos de sus altares» (Jr 17,1). El contraste no puede ser más claro. Podría decirse que mientras la ley está escrita sobre las tablas de piedra, el pecado forma parte del corazón del hombre y la falta permanece grabada en su mismo ser.

Esto quiere decir que hasta ahora el hombre era incapaz de hacer el bien. Todavía tenemos una convicción profundamente enraizada en Jeremías. Israel no conoce al Señor: «Hasta la cigüeña en el cielo conoce su estación... Pero mi pueblo ignora el derecho del Señor» (Jr 8,7). El pueblo no le conoce porque su corazón está enfermo (5,21-25) y, de hecho, es incapaz de cambiar: «¿Muda el negro su piel o el leopardo sus pintas? ¡También vosotros podéis entonces hacer el bien, los avezados a hacer el mal!» (13,23).

Ante esta situación, si el Señor quería realmente una relación positiva con su pueblo, había que tomar medidas radicales. Dicho de otro

modo, había que rehacer al hombre. No se trata tanto de una alianza nueva cuanto de un hombre nuevo.

De lo que se trata es de dar al hombre la capacidad de estar realmente en relación con Dios, la posibilidad de poner en práctica su voluntad vivificante.

Esta re-creación del hombre conduce a que éste pueda llegar a «conocer»: «Me conocerán todos, desde el más pequeño hasta el más grande» (31,34). Así, esta preocupación constante de Jeremías, el «conocimiento de Dios», será una realidad (2,8; 5,4-5; 9,2.5.23; 22,16; 24,7). La novedad de esta alianza nueva no se sitúa en el contenido, sino en la restauración de una de las dos partes de esta relación: Dios recrea al hombre. No estamos lejos en absoluto de los textos del profeta Ezequiel, contemporáneo suyo, el cual, con un vocabulario un tanto diferente, anuncia en definitiva lo mismo: «Yo os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo; quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré en vosotros mi propio espíritu...» (36,26-27).

La esperanza de Jeremías ha quedado cristalizada sorprendentemente en ese texto. Los cambios que anuncia y las consecuencias que han de seguirse de ella corresponden precisamente a la desesperación del pueblo. Es el momento de establecer un balance respecto a una parte esencial de la historia de Israel. En efecto, con la destrucción de Jerusalén y el exilio, termina una etapa decisiva de la historia del pueblo. Ahora hay que recomenzar desde bases nuevas. La esperanza de Jeremías constituirá un elemento capital en el dinamismo de la fe de Israel.

Misión y función del profeta: (Jr 1,4-19)

Cuando alguien publica un libro, lo último que se escribe es la introducción. De este modo, los diferentes aspectos tratados en la obra y su articulación interna pueden ser puestos de relieve de manera sintética y ofrecer un panorama completo de toda la obra. Los pasajes que, en los libros proféticos, se denominan «relatos de vocación», constituyen generalmente una especie de «introducción». Nos ofrecen los grandes temas de la predicación y de la misión del personaje, que son desarrollados en el libro. Luego viene el mensaje.

Jeremías 1,4-19 constituye el relato de vocación de Jeremías. Dios se dirige a él y le confía una misión para su pueblo y para las demás naciones: anunciar todo lo que el Señor le diga, arrancar y plantar. Las

circunstancias han de ser difíciles, pues el enemigo del Norte caerá sobre Israel. El pueblo y sus gobernantes lucharán contra Jeremías, pero él no tiene nada que temer porque el Señor está con él.

Este «relato de vocación» puede dividirse en tres grandes partes. La primera (v.4-10) está dominada por la palabra con un pequeño elemento de visión (v.9). El versículo 4 introduce esta parte mediante una fórmula clásica en el libro de Jeremías: «Entonces me fue dirigida la palabra del Señor en estos términos». En el discurso del Señor (v.5) encontramos el anuncio de la consagración profética de Jeremías antes incluso de su nacimiento. La objeción de Jeremías (v.6) abre el diálogo con Dios. La respuesta de Dios (v.7-8) disipa la dificultad presentada por Jeremías aludiendo a su juventud. El Señor le promete su asistencia en la misión que le confía. De hecho, en esos versículos tenemos ya un pequeño relato de vocación prácticamente completo.

Sin embargo el texto continúa. El versículo 9, utilizando una célebre palabra de Deuteronomio 18,18 («Yo pongo mis palabras en tu boca»), presenta una especie de rito de investidura. Mediante ese gesto material el profeta queda configurado como portavoz del Señor.

Los versículos 11-16 nos ofrecen dos pequeñas visiones. La primera, jugando con las palabras, presenta al Señor siempre presto y atento a fin de que su palabra llegue a su realización. Se trata de una característica de la acción del Señor: todo lo que dice, lo hace. La segunda visión se orienta, más bien, hacia el proyecto del Señor para su pueblo: el puchero hirviendo que mira hacia el Norte señala de dónde viene el peligro y el castigo para Israel. El versículo 16 habla igualmente de los motivos del castigo que se avecina: los pecados de Israel.

Los versículos 17-19 constituyen una especie de repetición. En ellos se precisa un poco más el destinatario. En los versículos 4-10 se hablaba únicamente del «profeta para las naciones» y, con ello, podía creerse que Judá estaba, en cierto modo, excluido de la misión profética. El versículo 18 ofrece la lista de las autoridades afectadas por el mensaje del profeta y extiende su misión a todo el país. Se replantea también, de forma explícita, la ayuda y la asistencia del Señor para con su profeta de cara a la persecución que en el texto se anuncia extremadamente dura. Se trata de una lucha a muerte. Pero si el profeta resiste, la ayuda del Señor le hará salir victorioso de la batalla entablada mediante y por la palabra de quien le envió.

Todos los elementos que acabamos de subrayar muestran que este texto es una especie de condensado en el que se consigue expresar la experiencia del profeta y, al mismo tiempo, la percepción que sus discípulos y sus contemporáneos tuvieron de él.

El «relato de vocación» de Jeremías muestra, de forma muy explícita, que uno es profeta porque Dios le elige. La iniciativa de la elección parte de él. Uno no elige ser profeta, sino que uno es elegido para serlo. Ser consagrado profeta quiere decir que uno es puesto aparte, no para no mancharse con los otros, o porque uno se convierta en algo «más grande» que los otros. Sencillamente, el que ha sido constituido profeta en virtud de la elección y la fuerza de Dios, tiene una misión que no coincide con la de la demás gente; se convierte en un segregado y en la conciencia crítica del pueblo; es alguien que molesta, que crea conflictos, que incomoda. Estos hombres no tienen muchos amigos...

La acción y la misión del profeta, en cambio, no consisten sólo en anunciar desgracias y en «molestar a la gente honrada». El es también el portavoz de la esperanza. El profeta tendrá que arrancar y derribar, pero también edificar y plantar. El profeta no es el hombre de una obsesión —desgracia o felicidad—, sino el hombre de una misión de salvación para su pueblo. Esta salvación contiene necesariamente los dos aspectos. Y esto porque no habla de sí mismo, sino porque es el intermediario de una palabra que le viene de Otro.

Todos estos puntos, muy presentes en el relato de vocación, se concretan y desarrollan en el resto del libro, y se constata hasta qué punto el profeta es el hombre de la palabra para sus contemporáneos. Habla de la actualidad, juzga el presente y a los hombres que lo construyen. Así se explica que su vida sea un sufrimiento y que su destino esté plagado de persecuciones.

La figura de Jeremías aparece rodeada de un gran prestigio. Se trata de una figura que ejerce un fuerte impacto: por su sufrimiento, por su compromiso, por el fracaso social de su vida, por el triunfo de su fe y su mensaje. Seguramente muy pocas personas han sido llamadas a una misión tan desgarradora. En todo caso —y cada uno a su nivel— nadie podrá escapar a desgarros múltiples, a elecciones difíciles, si uno quiere permanecer coherente y honrado con su fe. Las dificultades son imprevisibles y, al mismo tiempo, inevitables. Esta dimensión lacerante, fruto del compromiso profundo de su fe, es uno de los aspectos más permanentes del mensaje de Jeremías para los creyentes de todos los tiempos.

El profeta Ezequiel

El libro de Ezequiel provoca con frecuencia una sensación de extravagancia. Hay que reconocer que su libro ha sido notablemente retocado durante los años que siguieron a su muerte y, desgraciada-

mente, lo que pretendía ser un esclarecimiento de un texto pretendidamente desvaído sólo consiguió complicar los oráculos y los relatos del profeta.

Nos encontramos ante un profeta que era sacerdote del Templo de Jerusalén (Ez 1,3) y que se convirtió en portavoz del Dios de Israel en tierra extranjera, en Babilonia. Ezequiel, en efecto, formó parte del primer grupo de exiliados que abandonó Judá después del asedio de Jerusalén en el año 597. Su oficio de sacerdote y su ministerio de profeta marcaron profundamente su mensaje. No sólo su lenguaje, sino también sus preocupaciones, son con frecuencia las de un sacerdote (cf. Ez 18). A menudo, la vida personal del profeta estuvo completamente absorbida por su ministerio profético (3,22-27) y la muerte de su mujer tuvo un eco en su predicación (24,15-27). Durante su vida no obtuvo un gran éxito: «Tú eres para ellos como una canción de amor, graciosamente cantada, con acompañamiento de buena música. Escuchan tus palabras, pero no hay quien las cumpla» (33,32).

Su ministerio aparece claramente dividido en dos épocas muy distintas: antes y después de la caída de Jerusalén. Durante el primer período Ezequiel denuncia, con una virulencia inesperada, los pecados presentes y pasados de Israel. La conversión aparece lejana y el castigo inevitable. Con la caída de Jerusalén el mensaje del profeta cambia radicalmente. Ezequiel se convierte en el portavoz apasionado de la esperanza.

Pasado y presente de Israel (Capítulo 16)

A Ezequiel le gusta narrar. Aun cuando, con frecuencia, se arme un lío en sus relatos. El capítulo 16 es célebre, y con motivo. El vigor de la descripción y la rudeza de las imágenes no le dejan a uno indiferente. Se trata de la historia imaginaria de la ciudad de Jerusalén. En ella quedan representados Judá e Israel.

La historia de las relaciones entre Jerusalén y el Señor se presenta mediante la imagen de la relación hombre-mujer. Después de Oseas, este símbolo ha gozado de un gran éxito. Pero Ezequiel lo usa a su manera. El texto está integrado por tres grandes fases. La primera (1-14) nos informa sobre los orígenes y la historia de la ciudad, comparada a una muchacha abandonada por sus padres. La muerte hubiera sido su destino inevitable si alguien no hubiera pasado cerca de ella y, habiéndola visto, no le hubiera infundido la vida. El transeúnte ha hecho todo por la muchacha. Con el tiempo llega la edad de casarse. Ella se con-

vierte entonces en la esposa de su salvador. De este modo se establece una relación nueva: no solamente de creatura a creador, sino una relación íntima como la que tienen un hombre y una mujer. La muchacha experimenta el colmo de la felicidad. Tiene todo para vivir y para ser feliz. Esta primera parte subraya dos aspectos importantes: primero, que todo, absolutamente todo, le ha sido concedido a la muchacha por su salvador. Sin él, solo hubiera encontrado la muerte. En segundo lugar, lo que ella ha recibido sobrepasa ampliamente todo lo que ella hubiera podido soñar. No solamente ha recibido la vida, sino también la realeza y la hermosura perfecta.

La segunda fase está constituida por la respuesta infiel de la mujer (v.15-34). El conjunto es muy semejante a una acusación hecha ante un tribunal cualquiera. El marido traicionado acusa y describe con gran lujo de detalles el comportamiento vergonzoso de su mujer. El transeúnte le había dado la vida y la había hecho su mujer. Sin embargo ella se había entregado a cualquier transeúnte. Este comportamiento se concreta en dos niveles: el culto y la política. Ella se ha entregado a otros dioses y ha establecido alianza política con otros países. Dicho de otra forma, ella ha buscado fuera lo que sólo su marido, su salvador, podía darle. La presentación de esta segunda fase de la historia de Israel habla claramente de los dioses de Canaán y de las alianzas políticas con Egipto, Asiria y Babilonia. Es la historia completa de Israel. El colmo de la vergüenza de Israel es que no sólo no ha sido retribuida por sus servicios —por sus prostituciones—, sino que ella misma ha tenido que pagar: «Eras tú la que pagabas, y no se te pagaba; ¡ha sido al revés!» (16,34).

Con esto llegamos a la sentencia (v.35-43). La suerte de la mujer será la que la ley prevé para casos semejantes: lapidación y muerte. Hay que señalar que serán precisamente los amantes —los que se han aprovechado de Israel— los que llevarán a cabo la ejecución de la sentencia.

El texto se presenta articulado según el eje muerte-vida. El que ha dado la vida es el Señor. Pero esta vida ha sido malversada, y esto de manera consciente. Israel sabe perfectamente gracias a quien vive. Y sin embargo, se marcha con otros para darles la vida que le viene del Señor. Para darla a quienes sólo pueden darle la muerte. Es difícil imaginar un desfalco tan grotesco y tan incomprensible.

El castigo: Dios abandona su Templo (Ez 8-11)

El relato de la salida de la Gloria de Dios del Templo de Jerusalén es uno de los más dramáticos de todo el libro de Ezequiel. Como ocurre

frecuentemente con nuestro profeta, el texto aparece bien datado y bien situado: en el año 592 le visita un grupo de ancianos. Están todos sentados delante de él. Probablemente para consultar al Señor a través de su intermediario. Estamos en Babilonia, en el destierro, algunos años antes de la caída definitiva de Jerusalén. En ese marco y en ese contexto el profeta tiene visiones divinas que le llevan a Jerusalén.

Conducido por el Señor, el profeta hace una visita al Templo de Jerusalén. Todo este relato de visiones divinas contiene tres grandes partes: la visita al Templo, el castigo de la ciudad y la partida de la Gloria de Dios.

El profeta penetra en el Templo en cuatro etapas. Allí observa las prácticas idolátricas de sus conciudadanos que permanecieron en el país. Ya a la entrada de la ciudad, junto a la puerta que mira hacia el Norte, el profeta contempla un ídolo y un altar. Evidentemente esos objetos cultuales estaban en abierta contradicción con el Decálogo y hacen decir a Dios: «¿Ves lo que hacen para que yo me aleje de mi santuario?» (8,6). El espectáculo continúa de forma progresiva a medida que va avanzando por el lugar sagrado. En el recinto del Templo, en las múltiples salas y habitaciones que servían a los sacerdores del santuario, se han instalado capillas consagradas a las divinidades extranjeras, cuyas imágenes adornan los muros. Y allí, no es precisamente la gentecilla del pueblo bajo, siempre dispuesta a mezclar todo, la que adora a las divinidades extranjeras, sino los setenta ancianos de la casa de Israel, algunos de los cuales son citados y llamados en 11,1 «jefes del pueblo». En efecto, son los dirigentes quienes practican la idolatría. El tono va subiendo cada vez más, hasta que se llega a la puerta del patio interior, el que precede al Templo propiamente dicho. Incluso allí, próximos a la presencia del Dios único, hay mujeres que se entregan al culto de la fertilidad, representada por el dios Tammuz.

La cuarta parada constituye el momento culminante de la visita. Queda claro que el número cuatro simboliza la plenitud y, en este caso concreto, la plenitud de la idolatría. Así llegamos al patio interior, el que precede a la Casa del Señor. Allí, vuelta la espalda al Santuario propiamente dicho y prosternados hacia el Oriente, veinticinco hombres adoran al sol. Por su misma posición estas personas están expresando que no tienen nada que ver con el Dios de Israel y que se han vuelto decididamente hacia otros horizontes. El versículo 17 añade que las acusaciones aportadas contra Israel no se reducen solo a la idolatría: el país está envuelto en la violencia.

Esta visita al santuario se termina con una advertencia general en la que Dios anuncia: «Yo también he de obrar con furor; no tendré una mirada de piedad, no perdonaré... no les escucharé» (8,18).

El capítulo 9 está totalmente dedicado al castigo de la ciudad, ejecutado por seis hombres reunidos a la llamada del Señor. El castigo de Jerusalén se llevará a cabo en dos tiempos. Primero, todos los habitantes culpables de idolatría serán ejecutados. Luego, la ciudad será incendiada. Pero, a fin de que el inocente no sea exterminado junto con el culpable, un séptimo personaje recibe la orden de marcar «a los que lloran las abominaciones» de Jerusalén. Los fieles son salvados. Ante semejante matanza, el profeta interviene en favor del pueblo de Israel. Pero el Señor permanece inflexible. La segunda fase del castigo comienza cuando el séptimo personaje recibe la orden de tomar fuego del santuario y de esparcirlo por la ciudad, que ha vuelto la espalda al santuario y a su Señor.

Tercera fase de la visión: Dios abandona su Templo. La Gloria de Dios, símbolo de su presencia entre los suyos, les abandona por etapas sucesivas. Sale primero de su morada y, como si se tratara de una procesión solemne, avanza por el patio interior hasta la puerta que da al Oriente, esto es, hacia el monte de los Olivos.

Al describirnos la salida de la Gloria de Dios del Templo de Jerusalén, Ezequiel realiza una revolución teológica que en el siglo XX puede parecernos mínima, pero que revolucionó las convicciones de su época. Ezequiel pone de relieve hasta qué punto el Dios de Israel no está ligado ni a un lugar ni a una tierra, sino a un pueblo al que quiere salvar. Dios, en su Templo, constituye una imagen que da seguridad y que, con mucha frecuencia, adormece. El Dios presente entre los suyos, o que les deja a su suerte en función de la respuesta que ellos dan a la oferta de vida que él les hace, y ésta es, por supuesto, una realidad mucho menos cómoda. Nadie puede domesticar ni apropiarse del Dios de Israel. No se puede contar con él para dormir sino para vivir.

El futuro del pueblo (Ez 37,1-14)

Se dice que Ezequiel es un hombre extraño. Esta reputación ha sido merecida. La visión de los huesos secos (Ez 37,1-14) ha impresionado siempre a todo el mundo, tanto más que esta visión ha sido utilizada en las discusiones sobre la resurrección.

El capítulo forma parte de un grupo de textos en los que se recoge la predicación de Ezequiel después de la caída de Jerusalén. De la misma manera que los textos anteriores al desastre de Judá aparecían

especialmente sombríos y anunciaban el castigo, la predicación posterior al 586 es la expresión de una esperanza encendida.

Aun cuando el texto no lo diga expresamente, el cuadro sugiere que se trata de una visión divina como la del relato de su vocación (1-3,15) o el de la salida de la Gloria del Templo (8-11). Hasta el versículo 10 se trata de una imagen: se contempla una inmensa cantidad de huesos secos. El texto insiste machaconamente sobre el hecho de que hay muchos huesos y de que todos están muy secos. El profeta, portavoz de quien le ha enviado, anuncia lo que va a suceder: los huesos van a vivir, y así conocerán que aquel que habla es el Señor. Una serie de operaciones, que nos hacen sonreir por su simpleza, van a completar a esos huesos secos hasta que se conviertan en cuerpos con todos los elementos necesarios. El soplo que entra en ellos, según el versículo 10, es el que les hace vivir: «El espíritu entró en ellos; revivieron y se incorporaron sobre sus pies; era un enorme, inmenso ejército».

La segunda imagen (v.12-14) completa a la primera. Es igual de macabra, pero un poco distinta. Ya no se trata de huesos que se juntan hasta quedar habitados por el espíritu de vida, sino de la abertura de las tumbas donde se consideraban depositados los elementos del pueblo. Pero la imagen también va más lejos, porque, en realidad, se trata de salir de las tumbas y de establecerse en «vuestro suelo». Hay que señalar todavía otro elemento «progresivo» en esta segunda imagen: no se trata de un «soplo» sino de «mi soplo-espíritu».

Sin embargo el meollo del texto se encuentra en el versículo 11, en la lamentación del pueblo: «Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros». La imagen de los huesos y la de las tumbas está ahí para desmentir el llanto del pueblo. Ezequiel, más que los otros profetas, gusta de presentar sus oráculos como si se tratara de controversias con su auditorio.

Todo esto demuestra hasta qué punto la predicación de los profetas parte de la situación del pueblo, de sus problemas, de sus dichos, de sus esperanzas; el profeta es el hombre de la contradicción, de la contracorriente. En esas imágenes el profeta reconoce que el pueblo está muerto. Más muerto de lo que él piensa. Pero su visión difiere de la de sus compatriotas precisamente en que para ellos la esperanza ha desaparecido mientras que para el portavoz del Dios de Israel «yo pondré un espíritu en vosotros y viviréis» (v.6) e «infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis...» (v.14).

Israel, en cuanto pueblo, en cuanto comunidad de fe, va a vivir de nuevo, va a salir de la tumba y va a establecerse de nuevo sobre la

tierra. Hay que subrayar que el vocabulario empleado por el profeta en la segunda imagen recuerda otra salida, otro viaje hacia la tierra prometida: el Exodo. Como entonces, Israel está muerto y es el Señor quien pasa y quien le da la vida, le conduce y le hace vivir sobre su suelo gracias a su espíritu. Nueva liberación de la muerte-esclavitud, nueva creación. Israel tiene la vida delante de sí. Entonces conocerá-reconocerá que el Señor es el verdadero y único Dios. Ezequiel utiliza con frecuencia esta fórmula: «Y entonces reconoceréis que yo soy el Señor». En efecto, para el profeta, el Dios de Israel se da a conocer en la acción, en los hechos. No se trata de conocer verdades de escuela sino de conocer a Dios en lo que él hace. Como dice el último versículo del texto: «Lo digo y lo hago».

Ezequiel, el sacerdote-profeta

No podemos imaginarnos con facilidad lo atormentada que fue la vida de Ezequiel. Nunca resultó cómodo ser profeta, y menos aún en las circunstancias dramáticas que le tocó vivir en su época. Por otra parte, ni su personalidad ni su oficio fueron lo más adecuado para prepararle al ministerio profético. El sacerdote, especialista del culto y responsable de la enseñanza sobre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro, no es el hombre de la creatividad y de la apertura. Ahora bien, como dice maravillosamente el mismo Ezequiel, el profeta es un centinela (33,1-9). Debe estar incesantemente al acecho de la palabra de Dios que lee y desvela los acontecimientos, los hechos, la historia, el comportamiento del pueblo.

No solamente ha tenido que ir siempre en contra de la mentalidad y de las esperanzas o desesperanzas del pueblo, sino que con frecuencia se ha visto forzado a vivir, a decir y a hacer cosas difíciles o incluso repugnantes para su mentalidad de sacerdote (4,9-17). A pesar de todo, nos encontramos ante un profeta de cuerpo entero, uno de esos que ha ayudado a su pueblo de forma decisiva en el descubrimiento progresivo de su Dios.

El pecado y la insignificancia del hombre, hecho de pecado y de negación, la libertad y la voluntad inquebrantable de Dios por salvar a Israel, al cual está ligado para siempre, son los ejes principales de su predicación. Ezequiel ha encontrado dificultades para ser aceptado como portavoz auténtico de Israel, incluso mucho tiempo después de su muerte. Pero si lo hubiéramos perdido nos hubiéramos privado de un testimonio extraordinario de la radicalidad del pecado de Israel, del poder de su esperanza y de la voluntad salvífica del Señor.

CAPITULO V

El profetismo y el exilio

Revisar la historia para rehacer los espíritus: el segundo Isaías

El tiempo corre. La élite del reino de Judá está en Babilonia desde hace algunos años. La esperanza no está en alza entre los exiliados. La gente se ha instalado tranquilamente en el exilio y, en conjunto, la cosa no va mal. El imperio babilónico parece sólido, al menos durante el reinado de Nabucodonosor que duró hasta el año 562. Después de él la estabilidad disminuye y en la diáspora comienzan a circular noticias extrañas.

Parece que un rey de un país relativamente lejano, Persia, está a punto de conquistar, a veces con la ayuda del rey de Babilonia, los reinos del Medio-Oriente. Incluso el célebre rey Creso y todos sus tesoros han caído en sus manos. Se llama Ciro. Va subiendo de forma irresistible y con una velocidad increíble.

Al mismo tiempo, el rey de Babilonia provoca el descontento de todo el pueblo, principalmente el del clero del dios nacional, Marduk. En efecto, influenciado por su madre, abandona prácticamente el culto al dios Marduk y prefiere el de la diosa Luna. Hasta tal punto que, durante varios años, el rey no está presente en Babilonia para las ceremonias del Año Nuevo, de capital importancia para la vida y la religión babilónica y, en las cuales, él es un actor indispensable. Por otra parte, durante algunos años, se instala en el Sur de Arabia a resultas de una estrategia económica y comercial que hubiera podido tener éxito pero que no dio ningún resultado. Se dan pues las condiciones necesarias del descontento del pueblo y de los órganos constituidos de Babilonia. Las consecuencias políticas y militares no se harán esperar.

Ciro, en efecto, amenaza cada vez más a su antiguo aliado que se ha dado cuenta de su error demasiado tarde. Casi sin librar batalla alguna, Ciro el Persa se adueña de la casi totalidad de Babilonia. El gobernador de la ciudad de Babilonia le abre sus puertas y el pueblo entero, con el clero de Marduk a la cabeza, recibe al nuevo dueño como a un salvador. Ciro, que no deja en pie a ninguno de sus potenciales enemigos, se manifiesta, en cambio, muy magnánimo para con las gentes deportadas en Babilonia y respetuoso con sus convicciones religiosas. Ordena inmediatamente la restitución de las estatuas que habían sido robadas en los santuarios de los países conquistados por Babilonia. Ciro se presenta como el elegido del dios Marduk para restaurar su verdadero culto en la ciudad de Babilonia.

Esta nueva situación inquieta a los exiliados: ¿Habrá llegado ya el momento de la liberación? ¿Se desea, en realidad, de verdad, retornar a la tierra de los antepasados? Para quienes responden afirmativamente y ven las cosas de manera positiva, quedan en pie todavía muchos interrogantes.

Hay alguien entre ellos que hace de profeta y que se presenta como el portavoz del Dios de Israel. ¿Quién es? No lo sabemos. Es un Anónimo. Aparece escondido en el libro del gran Isaías del siglo VIII. Por eso salta a los ojos la diferencia entre los capítulos 1-39 y 40-55 del libro de Isaías. Cada uno de nosotros, en efecto, tiene su forma de hablar, sus palabras favoritas, sus ideas fijas, su propia mentalidad. Si se tienen en cuenta todos estos datos en el libro de Isaías, se llega rápidamente a la conclusión de que los capítulos 1-39 corresponden a la segunda mitad del siglo VIII, y que los capítulos 40-45, por el contrario, nos sitúan en el mundo del Exilio de Babilonia, poco antes de la llegada de Ciro como liberador a la ciudad del dios Marduk.

La liberación de Babilonia

En el 538 (según el libro de Esdras 1), Ciro publica un edicto por el cual otorga a los pueblos deportados por los Babilonios la posibilidad de volver a su país. La liberación de Babilonia constituye el eje de todo el libro del profeta anónimo, que suele denominarse «Segundo Isaías». Cuando habla el profeta, ésta aún no ha tenido lugar. Pero el Segundo Isaías se va a encontrar frente a este conflicto, que constituye el mayor problema de sus contemporáneos. Una vez más, el profeta es alguien que vive y habla inmerso en la más acalorada actualidad. Y si los textos del Segundo Isaías nos parecen con frecuencia, por su carácter poético, ajenos a los avatares de cada día, cuando se les examina de cerca nos

damos cuenta de que están inmersos, cuerpo y alma, en los acontecimientos que afectan, no sólo a los Judíos deportados, sino a todas las fuerzas políticas y militares de la época.

Esta liberación fue anunciada por el Segundo Isaías algunos años antes. Pero, para llevarla a cabo, hubo que sortear dos grandes obstáculos. El primero fue la falta de fe manifestada por sus contemporáneos de destierro respecto a su predicación. Esto explica la gran cantidad de controversias que aparecen en su libro.

Tanto para los profetas, como para los judíos deportados, el Exilio era el castigo, enviado por el Señor a su pueblo pecador. Pues bien, el problema consistía en convencer a los deportados de que la cólera divina había sido aplacada, «que ya había sido cumplida su milicia y satisfecho su culpa» (Is 40,2).

Por otra parte, la situación aparece de tal forma bloqueada y tan insuperable, a pesar de las noticias referentes a Ciro que van llegando, que se albergan serias dudas respecto al poder del Dios de Israel para enderezar la situación; los Judíos de Babilonia ponen en duda el poder del Dios de los padres. Isaías (40,6-26, entre otros textos de este libro) intenta demostrar que el Señor es el dueño del mundo y de la historia, y que, por consiguiente, tiene el poder de hacer lo que él quiere. Además él es el único que puede hacer esto, porque «¿Con quién me asemejaréis y seré igualado?, dice el Santo...» (40,25).

Pero en esta Babilonia espléndida, donde resplandece la gloria y el poder de los dioses locales, los dioses de los vencedores, ¿es posible creer en el poder del pequeño Dios de los Judíos? Los más listos sugieren, con una pizca de ironía, que el Dios de los Judíos, el Todopoderoso, no quiere saber nada de su pueblo ni de su liberación. A él le da lo mismo. La prueba la tienen en la misma situación en que se encuentran.

Polémica contra los ídolos

Los textos del Segundo Isaías se caracterizan por una polémica constante contra los otros dioses. Lo que habría que saber, en efecto, es si la liberación anunciada por el profeta es el resultado de la acción de los dioses de Babilonia o la acción del Señor de Israel.

La polémica del profeta contra los ídolos se articula en tres tiempos. Primero, ironiza hasta el extremo subrayando el hecho de que los ídolos son producto del hombre, obra de las manos de artesanos. ¿Cómo puede uno adorar su propio producto? (40,19-20; 44,5-20).

El segundo aspecto de la polémica se refiere al anuncio de los acontecimientos. El Dios de Israel se presenta como el que ha anunciado de antemano los acontecimientos que suceden en el presente. Esto constituye una prueba irrefutable de la superioridad del Señor respecto a los ídolos: «¿Quién como yo? Que se levante y hable, que lo anuncie y argumente contra mí... que diga las cosas que van a suceder, y las cosas del futuro, que las revele... Por eso te anuncié las cosas hace tiempo y antes que ocurriesen te las di a conocer... Tú has visto todo esto, ¿no vas a admitirlo?» (44,7-8 y 48,3-8).

Estos dos aspectos de la controversia conducen directamente al punto central: no hay otro Dios que el Señor: «Yo soy el primero y el último; no hay ningún dios fuera de mí» (44,6). Nunca había sido afirmado con tanta fuerza el monoteísmo. Pero no nos equivoquemos. Aquí no se trata ni de una clase de teología ni de una verdad abstracta, sin relación con la vida de la gente a la que el texto se dirige. Aquí se trata de una verdad existencial para los deportados, pues toda su vida depende de la aceptación o del respeto hacia esta afirmación del profeta. Es un asunto que compromete su vida por completo. El profeta no es un pico de oro sino un hombre de la tierra, que responde con fuerza y pasión a la pregunta que se suscita siempre en las distintas circunstancias de la historia: ¿De quién y por quién viene la vida y la salvación? Y en consecuencia: ¿Qué hacer concretamente?

Nuevo Exodo, nueva Creación

El Exodo de Egipto, en cuanto acontecimiento histórico, y como punto de arranque de la fe de Israel, está en la base de la teología bíblica. En el Segundo Isaías esta tradición ocupa un lugar importante. Sirve de referencia en dos niveles.

En las lamentaciones sobre su triste situación el pueblo recuerda a Dios sus acciones pasadas a fin de impulsarle a actuar de nuevo y para que le haga salir, una vez más, de la situación catastrófica en que se encuentra: «Despierta, despierta, revístete de poderío, oh brazo del Señor, despierta como en los días de antaño, en las generaciones pasadas..? No eres tú el que secó el mar... el que trocó las honduras del mar en camino para que pasasen los rescatados?» (51,9-10).

La referencia al Exodo aparece también con fuerza en la boca de Dios. También él recuerda lo que sucedió antaño a fin de discutir con su pueblo incrédulo. El pasaje más célebre se encuentra en el capítulo 43, versículos 16-21. En un estilo altamente poético, los versículos 16-

17 recuerdan la acción de Dios en favor de su pueblo y su victoria *contra los enemigos. Hace referencia al pasado para hacer creíble la* promesa que aparece en el versículo 19. Los dos acontecimientos, en efecto, son del mismo orden. Entre el pasado lejano y el futuro que se anuncia existe el pasado inmediato, la catástrofe de la caída de Jerusalén, que agobia la memoria del pueblo. Por eso se dice: «No os acordáis de lo pasado, ni caéis en la cuenta de lo antiguo. Pues bien, he aquí que yo lo renuevo...» (43,18).

¿Se puede hablar de un nuevo Exodo, como se suele hacer, a propósito de la teología del Segundo Isaías? Sí y no.

Sí, en el sentido de que, tanto en la liberación de Egipto como en la de Babilonia, el Dios de Israel es el artífice de una salvación liberadora para su pueblo, reducido a la esclavitud y al exilio. Y también porque el profeta utiliza con frecuencia imágenes y términos que evocan el primer Exodo. No, en la medida en que las circunstancias históricas son distintas y no se trata de una repetición.

Por otra parte, con el Segundo Isaías, puede hablarse de la liberación de Babilonia como de una creación. El pueblo en exilio es el pueblo en ruptura con su Dios. Está pagando su pecado. Ha sido reducido a la nada. La liberación de Babilonia supone la restauración de la relación entre el Señor y su pueblo: el pasado ya pasó; el futuro está lleno de esta nueva relación (cf. 40,1-11). Para hablar de esta salvación del pueblo, de esta nueva relación, el Segundo Isaías utiliza el vocabulario y las imágenes de la creación: «Así dice el Señor... Soy yo quien lo ha hecho todo; yo solo extendí los cielos; yo asenté la tierra sin ayuda alguna... Yo digo a Jerusalén 'Serás habitada'...» (44,24-28). «Ahora te hago saber cosas nuevas... han sido creadas ahora, no hace tiempo» (48,6-7).

Los siervos

El segundo Isaías es conocido, sobre todo, por los célebres «cantos del siervo». Los problemas planteados por estos cantos son numerosos. Pero lo que aquí nos interesa son las grandes líneas.

El primer canto 42,1-4 (+5-7) nos habla de un elegido de Dios, de su siervo, sostenido por él, y que ha recibido una importante misión. Esta misión se centra en la justicia y en el juicio, así como también en la liberación de los oprimidos. Su acción se sitúa exactamente en el polo opuesto a la violencia y a la confrontación.

¿De quién habla ese canto? Para muchos, de Ciro, el rey persa que puso en marcha la liberación de los exiliados judíos. Es lo más probable (cf. 45,1-5.13).

El segundo canto se encuentra en 49,1-9. El discurso aparece en boca del siervo del Señor. En él describe su misión y la llamada que ha recibido. La palabra es esencial en esta misión (49,2ss) que concierne primero a Israel: traer y reagrupar a Israel, rehabilitar a las tribus de Jacob (49,5-6) y, después, a todas las naciones (49,6-7). Al mismo tiempo, el siervo está destinado a ser «alianza para todos» y a liberar a los prisioneros y oprimidos (49,9). Para llevar a cabo esta misión el siervo ha sido llamado desde el seno materno; para realizar esta tarea ha soportado muchos sufrimientos (49,1.4). Pero ha sido recompensado y reconocido (49,3.7).

¿Quién es ese personaje? El versículo 3 lo identifica con Israel, pero resulta difícil entender así el texto, a no ser que imaginemos a una parte del pueblo recibiendo esta misión. Muchas expresiones y muchos elementos del texto nos hacen pensar en Jeremías o, incluso, en Moisés...

En 50,4-11 se encuentra el tercer canto. Es siempre el siervo quien habla de la misión que se le ha confiado, de las dificultades que ha encontrado. Sin embargo la persecución no le ha hecho perder su confianza en Dios, fuente de su salvación y de su justificación. La identificación del siervo parece orientarse hacia el mismo profeta, cuya misión consiste en aliviar al afligido mediante la palabra.

La persecución, que aparece cada vez más amenazante en el tercer canto, llega al colmo en el más célebre de todos los cantos: el del siervo doliente (52,13-53,12). Torturas, desprecios, sufrimientos insostenibles, muerte injusta... son las herencia del siervo en el cuarto canto. Pero, al mismo tiempo, la recompensa que se le anuncia va más allá de toda esperanza. Hay, sin embargo, una condición: el siervo debe ofrecer su vida por los pecados de los otros.

La identificación de este personaje del cuarto canto resulta todavía más confusa que antes. Aparecen aquí dispersos rasgos pertenecientes a personajes de la historia de Israel. Pero el texto está muy por encima de cualquier referencia al pasado.

Estos textos han sido ampliamente utilizados en el Nuevo Testamento para presentar la obra histórica de Jesús de Nazaret, Cristo. Con toda justicia, por cierto. No porque el autor de esos cantos estuviese pensando en Jesús cuando los escribía, sino porque es precisamente Jesús quien ha llevado a cabo realmente en su persona, en sus palabras

y en sus actos, en su muerte y en su resurrección, esta misión extraordinaria de liberación y de reconciliación. Porque continúa todavía, y para siempre, con todos nosotros para realizar esta misión. Releed con calma estos textos. ¿No os entra un gran escalofrío?

El segundo Isaías: esperanza, gozo, vida

Puede uno entusiasmarse con el segundo Isaías por la calidad de su poesía. Sus textos son muy utilizados en la liturgia cristiana y en toda nuestra experiencia cultural. Ellos alimentan nuestra fe y nos sirven siempre para anunciar la salvación aportada por Jesucristo.

Pero también puede uno entusiasmarse con el profeta del final del Exilio por otros motivos. Las circunstancias y la situación histórica de su ministerio son muy distintas de las nuestras. A pesar de ello, el profeta-siervo ilumina hoy el camino del cristiano. Sus textos y su ministerio son el fruto de la esperanza. Una esperanza que echa raíces en la historia de la relación del pueblo con el Señor. Una relación concreta, tejida de momentos de gozo y de dolor, que camina incesantemente hacia un futuro mejor y hacia una intimidad más profunda. Es precisamente esta esperanza la que le permite creer en la posibilidad de la liberación del pueblo, en un Dios que quiere y puede salvar a su pueblo.

Esta fe en el Dios que salva, impregna todo el libro del profeta y le da un acusado tono de alegría. La alegría del profeta, la alegría de Jerusalén, es la alegría de vivir, de poder vivir. Este es, sin duda, el fondo de la cuestión. Los textos del Segundo Isaías, por su esperanza y por su alegría de poder vivir, son una invitación al creyente. Una invitación a la misma esperanza y a la misma vida. Tienen, incluso, el poder de provocar en nosotros esta esperanza y este gozo ilimitados, allí donde nos encontramos, como respuesta a nuestros problemas, como luz en nuestros caminos. No se trata de imitar, sino de vivir la misma vida.

CAPITULO VI

Los profetas y el retorno del exilio

El imperio persa se mantuvo durante algunos años y pocos Judíos, al parecer, abandonaron Babilonia para volver a Judá. Hay que esperar probablemente hasta el 522 para que un buen número de Judíos vuelva a Jerusalén. Las circunstancias políticas favorecían la esperanza de *restaurar la comunidad dispersa. Se piensa incluso, de manera más o* menos secreta, en el restablecimiento de la monarquía. A la cabeza de los que retornan se encuentra un nieto del último rey de Jerusalén muerto en Babilonia: Zorobabel. A su lado, el jefe de los sacerdotes, Josué.

Al llegar a la tierra de sus antepasados su primera preocupación es la reconstrucción del Templo. Pero el entusiasmo se esfuma enseguida, y los trabajos se retrasan. Por otra parte, el reencuentro con los que no fueron al exilio no resulta fácil. Los exiliados, como siempre, se consideran los representantes más puros de la comunidad de Israel. Es cierto, con todo, que los que quedaron en el país continuaron su vida sin enfrentarse con los otros pueblos; se practicó un culto al Dios de Israel más o menos sencillo y puro. Las tierras y las casas de los exiliados fueron explotadas durante su ausencia. Naturalmente, ¡no iban a dejarse sin cultivar y vacías! Pero todo esto fue origen de conflictos con el retorno de los exiliados, los cuales tuvieron que llevar a cabo una reflexión a fondo sobre su fe y sobre su historia. Serán éstos lo que tomen las riendas de la comunidad para llevar adelante la restauración.

El profeta Ageo

Pocos cristianos conocen a este profeta. Quienes lo aprecian aún son menos numerosos. Sin embargo, en un eslabón importante en la historia de los profetas.

El profeta Ageo se caracteriza por dos compromisos: sus tomas de postura sobre el culto y su apuesta a favor de Zorobabel como elegido del Señor. El texto del capítulo primero manifiesta claramente la visión del profeta a propósito de las relaciones entre el culto y la vida del pueblo. Con motivo del retorno del Exilio, en el 520 exactamente, el profeta constata con amargura que el pueblo se ocupa más de sus negocios que de construir la casa del Señor. Ageo apostrofa a todo el mundo, haciendo ver que la situación material catastrófica en la que se encuentran es el fruto del abandono de la construcción del Templo del Señor. Dicho de otra manera: construid el Templo, celebrad el culto como corresponde, y la prosperidad y la bendición divina se os garantizarán. Encontramos el mismo discurso en 2,15-19. Este es el primer avance del mensaje de este profeta de la restauración.

El segundo punto del ministerio de Ageo se refiere a la política. Se manifiesta decididamente partidario de la restauración de la monarquía davídica en la persona de Zorobabel.

Se cita en 1,1.12-14; 2,1-9 con el sacerdote Josué y su libro se termina justamente con una promesa al descendiente de David, 2,20-23. Desgraciadamente los acontecimientos no corresponden en absoluto a las esperanzas que el profeta había puesto en el príncipe davídico. Zorobabel desaparece de la historia sin dejar rastro.

Es chocante la manera cómo Ageo entiende las relaciones entre el culto y la vida material. Si se la compara con la de los otros grandes profetas, de los que ya hemos hablado algo, nos encontramos en los antípodas. Cuando se cita a Ageo, uno tiene la impresión de que es posible comprar a Dios mediante la construcción del Templo, mediante el culto. O que la prosperidad material será la consecuencia lógica y necesaria de la construcción del templo y del culto. Estupor. Hay que reconocer que, al comprometerse con Zorobabel, se equivocó. ¿Qué hacer, pues, con semejante profeta?

Ageo es hijo de su tiempo. Como todo el mundo. Está tremendamente marcado por las preocupaciones de su época. Es cierto que la reconstrucción del Templo al volver del Exilio hubiera debido permitir la reunión de la comunidad restaurada. Pero debemos reconocer que, en su compromiso por el culto, el profeta va demasiado lejos.

Los dos compromisos de Ageo son especialmente limitados por su implicación histórica. Consiguen incorporarse con dificultad a las grandes líneas del profetismo bíblico. Pero estos límites nos recuerdan de forma ejemplar los límites que comporta necesariamente toda palabra profética. En efecto, la Escritura no es sólo el testimonio de encuentros

positivos entre Dios e Israel. Esta nos hace ver también, con frecuencia, el «impasse» a que se puede llegar en la relación entre el Señor y su pueblo.

El profeta Zacarías

Todavía estamos en la época de Ageo. El ministerio de Zacarías se sitúa entre el 520 y el 518. El rey persa Dario ha terminado por imponer el orden en su imperio y reina la paz (1,11). Sólo los ocho primeros capítulos del libro de Zacarías pertenecen a este período. Los capítulos 9-14, a los que nos referiremos a continuación, son más tardíos.

La columna vertebral del librito está constituida por una serie de ocho visiones. Con ellas entramos ya en el mundo de la apocalíptica que evocaremos a propósito de Daniel. La primera (1,7-13) presenta la atonía de la situación mundial (la estabilidad del imperio persa o, lo que es igual, la poca esperanza que resta para los Judíos de recobrar la independencia). Pero, a pesar de todo, el Señor proclama una palabra de consuelo para Jerusalén. La segunda (2,1-4) corresponde a la situación de opresión en que se encuentra el pueblo. Esta va a terminar enseguida. La tercera (2,5-9) se ocupa de la situación y del porvenir de Jerusalén cuya amplitud es una señal de su felicidad futura. Con la cuarta (3,1-7), que es probablemente más tardía, encontramos la consagración del jefe de los sacerdotes, Josué, a la vuelta del Exilio. La quinta (4,1-6.10-14), por el contrario, presenta un poder repartido entre dos: dos hombres reciben la unción. La sexta (5,1-4) habla de la justicia que habrá de reinar en la comunidad. Con la séptima (5,5-11), la maldad, simbolizada en una mujer, se remite al país de Babilonia. La última nos conduce a ver el espíritu de Dios extendido también en el país del Norte, símbolo del enemigo.

En torno a esta serie de visiones hay un cierto número de oráculos típicos y significativos del ministerio profético de Zacarías.

Ante todo hay que subrayar que, según ciertos textos, el retorno del Exilio aún no ha sido realizado tal como el profeta imagina. Algunos textos, como 1,14-17; 2,5-9; 8,1-6 demuestran que el retorno pertenece todavía a la esfera de las promesas de consolación. Hay que reconocer además que los desterrados de Babilonia no se precipitaron todos sobre el camino de vuelta cuando se les concedió esta posibilidad de retorno. De tal forma que la comunidad que se constituyó en Babilonia experimentó una gran prosperidad, se desarrolló con armonía, con altibajos, hasta... 1948, hasta la guerra entre árabes e israelíes.

Sobre este telón de fondo histórico se delinea un problema político fundamental en los textos del profeta. En efecto, hay textos que consagran la opción política del profeta en favor de Zorobabel, como ya lo hemos visto a propósito de Ageo. De este modo, en la quinta visión la autoridad sobre la comunidad del pueblo es compartida por dos ungidos. Más aún —y de manera perfectamente clara en 4,6-10—, nos encontramos con tres pequeños oráculos en favor de Zorobabel que lo presentan como la piedra angular de la construcción del templo. La construcción del santuario, en efecto, es la obra fundamental del rey y una de las características del mesías esperado.

Pero, como ya hemos dicho, el pobre Zorobabel desaparece de la escena y las palabras de Zacarías referidas a él, lo mismo que las de Ageo, no llegan a realizarse. Por el contrario, Josué se convierte en la única autoridad de la comunidad. Por ello se encuentra un desliz significativo en el libro de Zacarías.

Junto a la quinta visión, referente a los dos ungidos, se encuentra la tercera (3,1-7) en la cual Josué ocupa, él solo, todo el espacio. Por otra parte, la construcción del Templo, que es atribuida a Zorobabel en 4,9, se refiere a su vez, a Josué en 6,9-15.

El libro profético sigue la historia. El compromiso adquirido a favor de Zorobabel no ha dado ningún resultado. Entonces, el profeta, o sus discípulos, se vuelven hacia quien llevó a cabo realmente la construcción del Templo, cumpliendo así, al menos en parte, las esperanzas mesiánicas.

Junto a estos problemas de carácter concreto, el texto de Zacarías contiene algunas referencias explícitas a los profetas que le precedieron (1,2-6; 7,4-14). La conciencia de una continuidad, de una cadena de portavoces del Señor, que se nota ya en la época de Oseas, ahora se considera adquirida. Esta constatación sirve para poner en evidencia que, junto a la serie de profetas, existe la serie de desobediencias del pueblo. El sentimiento de pecado es también una adquisición.

En Zacarías la novedad se encuentra en las visiones que introducen a la apocalíptica. Fuera de eso, no hay otras «novedades» teológicas ni una fuerza profética especial como antes del Exilio o como en el Segundo Isaías. Lo mismo que Ageo, Zacarías también aparece muy condicionado por su tiempo, y él se comporta como un heredero fiel del legado profético. Son sucesores de los profetas. A partir de esta época, el profetismo inicia un rápido ocaso.

El presente y el futuro. A propósito del profeta Joel

Aun cuando este profeta, en cuanto tal, no sea muy conocido, algunos de sus textos sí lo son gracias a su utilización por el Nuevo Testamento.

Pero el tiempo pasa y los profetas se hacen cada vez más raros. Aun cuando se discuta todavía la fecha de la predicación de este profeta, nos parece muy probable que se le debe situar alrededor del año 400. Nos han llegado muy pocas informaciones sobre esta época. Después de cerca de 150 años, los Persas siguen dominando el Oriente. En Judá la comunidad ha ido estructurándose poco a poco. El Templo funciona desde hace casi cien años y se ha convertido en el centro de la comunidad en torno a los sacerdotes. El libro de la Ley, nuestro Pentateuco, ha adquirido ya prácticamente la forma actual.

La vida continúa y, en la época del profeta Joel, la situación económica aparece bastante negra.

El libro de Joel puede dividirse en dos grandes bloques: 1,1-2,27 y 3-4. En el primero el profeta describe una invasión de saltamontes (1,2-4), plaga tremendamente devastadora. También les ha azotado la sequía, según 1,17-18: «Se han podrido los granos bajo los terrones, los graneros han sido devastados, derruidos los silos, porque falta el grano. ¡Cómo muge el ganado, cómo vagan sin rumbo los rebaños de vacas, porque no hay pastos para ellos! ¡Hasta los rebaños de ovejas tienen que expiar!». En la perspectiva de esta época, estas desgracias sólo pueden venir de Dios. Y esto porque el pueblo ha pecado. Hay pues que volver, hacer penitencia, convertirse. El profeta invita al pueblo a un ayuno público y a la oración en la Casa del Señor: 1,13-14; 2,12-17. En 2,19 el Señor responde favorablemente a su pueblo después de su arrepentimiento; perdona y ofrece las promesas del futuro. Joel, *como su predecesor Ageo, tiene una opinión positiva del culto.* Cree en su legitimidad y en su eficacia.

El profeta habla con frecuencia en su libro del «Día del Señor». No es él quien ha inventado la expresión. La encontramos por vez primera en Amós (5,18). Para la mentalidad popular de la época de Amós el Día del Señor era probablemente un día de gloria y de alegría en el que el Señor de Israel se manifestaba en favor de su pueblo. Pero los profetas utilizarán con frecuencia esta expresión para cambiar su contenido. El Día del Señor será un día de juicio contra Israel y los demás pueblos a causa de sus culpas. En este sentido, el poema más célebre sobre el Día del Señor es el de Sofonías (1,7-18). Este texto ha servido de base para la redacción en la Edad Media del «Dies Irae», utilizado en la liturgia de difuntos.

Pero la expresión es tan rica que servirá también para expresar la esperanza. Y es precisamente en el libro de Joel donde encontramos el empleo de Día del Señor para designar también lo que el Señor ha de realizar de bueno y de positivo en favor de su pueblo «en el futuro...». La efusión del Espíritu, anunciada en 3,1-5, y retomada por Pedro en su discurso de los Hechos de los Apóstoles en Pentecostés (Hch 2,14-36), sitúa justamente este don del Espíritu «ante la venida del Día del Señor, grande y terrible» (3,4).

La fe en el futuro

Tenemos que decir algo todavía sobre la esperanza de los profetas y, más especialmente, sobre la esperanza final, definitiva. O, lo que es lo mismo, sobre eso que se llama escatología. Ya hicimos alusión a la esperanza a propósito de la abundancia de oráculos de desgracia en el libro del profeta Amós, cuando nos preguntamos si existía un profeta bíblico que no fuera portador de esperanza. En el caso de Amós, habíamos señalado que su misma predicación presuponía la posibilidad de cambio, que de esta forma el anuncio de las desgracias adquiría un sentido, sin el cual hubiera sido inútil predicar y atraerse toda clase de complicaciones. La esperanza es un componente esencial en los profetas. Allí donde hay un profeta bíblico, allí hay esperanza.

Por este motivo los textos cristianos se han referido con tanta frecuencia a los profetas para presentar y explicar —esto es, justificar— las palabras y los hechos de Jesús de Nazaret, el Cristo.

Pero, ¿en qué se apoyan Israel y sus profetas para vivir esta esperanza? Ya hemos dicho —y hay que volverlo a repetir una vez más— que la fe de Israel echa sus raíces en la historia del pueblo. El encuentro con Dios se realiza precisamente en la historia del pueblo. El contenido esencial de la fe de Israel consiste en que su Dios ha hecho maravillas por él, que le ha salvado, que le ha dado la vida. Pero en la historia, en su historia. Creer en el Dios de Israel consiste, de este modo, en creer por experiencia histórica que él ha hecho maravillas. Unas maravillas que permanecen siempre válidas porque son imborrables.

Esta conciencia apasionada de todo lo que Dios ha hecho para Israel en la historia, se confronta con la respuesta de Israel al Dios que le salva. Por eso los profetas repiten constantemente que el pueblo no está a la altura, que es infiel, ingrato, perverso. Se constata así una inadecuación flagrante en la relación entre lo que Dios ha dado y la respuesta de Israel. Y ahí surge precisamente la esperanza.

Fortificado por la experiencia adquirida en su historia, Israel sabe que su Dios puede todavía hacer maravillas por él. Consciente de la situación de pecado en que se encuentra, Israel reconoce poco a poco que debe cambiar, que debe ser restablecida la relación y que, entonces, quedará abierto el futuro.

La esperanza de Israel, y la de los profetas que la encarnan de manera más intensa, consiste en creer que la relación con su Dios puede ser restablecida, que éste comenzará de nuevo, una vez más, a realizar para Israel, en su historia, lo que realizó en otros tiempos. Esta es la forma de entender la situación que aparece en el Segundo Isaías y en los otros. Dios va a comenzar una vez más a hacer el bien; porque ya lo hizo con frecuencia otras veces en el pasado y porque, siendo un Dios fiel, él puede y quiere hacerlo.

Cada profeta habla, a su manera, de este porvenir glorioso. Algunos de ellos hablan del establecimiento definitivo de esta relación armoniosa y de la felicidad «para siempre» que ha de seguir. Joel también habla así. Leamos de nuevo los capítulos 3 y 4. ¿No se tiene la impresión de que estos textos hablan para nosotros, que expresan nuestra propia esperanza a punto ya de realizarse?

Los últimos de la serie

El tiempo de los profetas está llegando a su fin. Al menos, el tiempo de los libros proféticos nuevos, porque la actividad de lectores y comentaristas de textos proféticos continuará todavía durante un cierto tiempo.

Los capítulos 9-14 del libro de Zacarías son considerados como la obra de un profeta diferente del autor de los capítulos 1-8. Las enormes divergencias entre los dos bloques justifican ampliamente esta opinión. Aun cuando en nuestras Biblias después del libro de Zacarías se encuentra una pequeña colección de oráculos que suele llamarse libro de Malaquías, esos últimos capítulos del libro de Zacarías constituyen la última colección de oráculos desde el punto de vista cronológico.

Las discusiones a propósito de la fecha de composición de los capítulos 9-14 de Zacarías han sido muy numerosas. Se han dado fechas que van desde el siglo VIII al siglo II. En la actualidad se les sitúa generalmente alrededor de la época de Alejandro Magno. Este problema de fechas, que puede parecer un falso problema o una cuestión sin importancia respecto a la palabra de Dios en estos textos proféticos, merece ser tenida en cuenta a pesar de todo. Porque la dificultad de

fechar el texto proviene de la falta de datos concretos del libro, contrariamente a lo que ocurre en la mayor parte de los textos proféticos. Los oráculos se desenvuelven en un nivel altamente simbólico y, por ello, es posible un gran número de lecturas diferentes. El enlace con la historia se convierte así en algo extremadamente tenue. Estamos lejos del enraizamiento histórico preciso de los oráculos proféticos, incluso de los más tardíos, como los de Ageo, y de los ocho primeros capítulos de Zacarías.

El género literario de estos textos aparece muy cercano al de los capítulos 3 y 4 del libro de Joel. Se trata de textos abiertos hacia la esperanza final. Es evidente que cuando uno se coloca en este nivel, las descripciones han de ser necesariamente muy elásticas.

Los capítulos 9-11 del libro son bastante diferentes de los tres últimos. Ahí encontramos diversos oráculos, con un ambiente bastante guerrero, como por ejemplo en 9,9-15, aun cuando ese texto sea muy paradójico. En efecto, los dos primeros versículos (9-10) presentan al futuro rey de Jerusalén como un hombre dulce, humilde. Es precisamente el texto que ha sido utilizado por los evangelios para la entrada de Jesús en Jerusalén (Mt 21,5 y Jn 12,15). En este texto, como ocurre con frecuencia en los últimos capítulos del libro de Zacarías, se encuentran todavía alusiones bastante precisas a otros textos proféticos anteriores (So 3,14.17; Is 54,1; 65,18). Pero, a partir del versículo 11, donde se habla de la liberación de los prisioneros, se asume cada vez más un tono abiertamente militar, en contraste con los versículos precedentes, a menos que ese lenguaje guerrero sea solamente una forma de presentar la manifestación de Dios, que termina en un sacrificio de comunión en el que se comparte la víctima inmolada... El texto y su lectura están, naturalmente, abiertos.

El fragmento 10,3-11,2 parece un poco más concreto. Indudablemente la dispersión de los miembros del pueblo de Israel es una realidad indiscutible. Voluntario o no, este exilio es una espina clavada en el alma del profeta. Este anuncia el retorno de todo destierro. Una vez más volvemos a encontrarnos con una oscura mezcolanza de motivos teológicos antiguos, como los del Exodo (10,11), con una presentación militar del retorno y del Dios de Israel, como en los viejos textos del Pentateuco, y con la imagen del rebaño y del pastor que aparece por vez primera en 10,2 y que ya había sido utilizada por Jeremías 23 y, sobre todo, por Ezequiel 34. Todo esto no quiere decir que el desarrollo de este texto sea muy lógico; aunque los motivos utilizados ofrezcan una cierta coherencia global.

El texto más célebre de esta última parte del libro de Zacarías es, sin duda, el de 11,4-17 + 13,7-9. El poema es tan célebre como difícil. Célebre por su utilización en el Nuevo Testamento, difícil por la imposibilidad de comprender los elementos de la alegoría. Por ello, parece que debemos renunciar a ver ahí una situación histórica concreta sino, más bien, una especie de esquema que se repite constantemente en la historia de Israel. Que los pastores de Israel sean buenos o malos, el resultado es el mismo, pero esta vez a causa de la violencia y de la injusticia que reina dentro mismo del rebaño. La desgracia no cae sobre Israel solamente a causa de la gente de fuera... A pesar de todo, la esperanza es la última palabra de la historia, como en todos estos textos: «Invocará él mi nombre y yo le responderé; diré: 'El es mi pueblo', y él dirá: 'El Señor es mi Dios'» (13,9).

La última parte de ese libro (12-14) es una colección de oráculos sobre Jerusalén y su futuro. La purificación de Jerusalén será una realidad y el Señor será su rey; en consecuencia, la prosperidad reinará en todas partes. Como ocurre frecuentemente en este tipo de textos, aquí hay también un lugar para los paganos. Este puede ser más o menos grande, más o menos agradable. Estos últimos textos de Zacarías no son excesivamente generosos con ellos: «Y todos los supervivientes de todas las naciones que hayan venido contra Jerusalén subirán de año en año a postrarse ante el Rey... y para celebrar la fiesta de las Tiendas. Y para aquella familia de la tierra que no suba a Jerusalén a postrarse ante el Rey... no habrá lluvia» (14,16-17). Y esto es poca cosa.

Llegamos así al último libro profético del Antiguo Testamento: el libro de Malaquías. La inspiración se apaga. Su autor nos resulta completamente desconocido. El nombre con el que se le reconoce no es un nombre: efectivamente «malaquías» quiere decir «mi mensajero». En ningún sitio hemos encontrado un nombre propio semejante. El título del libro dice simplemente: «El Señor se dirigió a Israel por medio de un mensajero». El nombre de la función se ha convertido en el nombre propio, tanto más que en 3,1 el Señor anuncia el envío de un mensajero; en un primer momento este mensajero fue identificado con el autor del librito y, más tarde, con el viejo profeta Elías.

Los textos de este librito son más antiguos que los últimos del libro de Zacarías. El problema de los matrimonios mixtos, evocado en 2,10-16, recuerda el grave conflicto suscitado por este asunto en la época de Esdras y de Nehemías (cf. Esd 10). Nos encontramos más o menos en la segunda mitad del siglo V.

El mensaje de este pequeño libro no brilla precisamente por su originalidad. Casi en su totalidad se desarrolla en forma de controversia;

las influencias y las alusiones bastante claras a textos del Deuteronomio son frecuentes. Se tiene la impresión de que su autor, más que un profeta es un repetidor de la doctrina tradicional, ante una situación religiosa y social relativamente degradada.

Se manifiesta muy preocupado por el culto y por la actitud de fieles y sacerdotes. Unos y otros practican el culto como si se tratara de una pesada carga. En todo caso, el corazón permanece ausente. No se ofrece con regularidad el diezmo (3,6-12), las ofrendas que se traen al altar sirven más para el cubo de la basura que para el culto (1,6-14). Los sacerdotes han faltado a su misión (2,1-9).

La fidelidad en el matrimonio y el problema de los Israelitas que corren el riesgo de adorar a otros dioses al casarse con mujeres extranjeras son temas que están en el centro de las preocupaciones de este profeta (2,10-16).

Esta situación no es la última palabra de la historia. El Señor va a enviar a su mensajero y va a purificar a la ciudad y a sus habitantes. Devolverán al Templo su verdadera dimensión espiritual: ya no habrá mercaderes. El juicio del Señor triunfará (3,1-21).

El mensaje profético se estrecha. El texto de Malaquías aparece, como el de Ageo, excesivamente encerrado en la realidad cotidiana. Los momentos importantes del profetismo han pasado ya. A pesar de ello, estas dos pequeñas colecciones de oráculos tendrán un gran éxito en los textos del Nuevo Testamento. ¿A qué se debe este éxito inesperado? Malaquías 3,1 es citado por Mc 1,2; Lc 1,17.76; 7,19.27; Jn 3,28, identificando con esta cita al mensajero anunciado por el profeta con Juan Bautista. Malaquías 3,23s se encuentra citado en Mt 17,10-11; Mc 9,11-12; Lc 1,17, identificando a Elías, cuyo retorno es anunciado por el profeta, con Juan Bautista. En los dos casos son utilizados los textos de Malaquías para hacer de Juan Bautista el Precursor, y de Jesús, por tanto, el verdadero Salvador.

Además de Zacarías 9,9, citado en los relatos de la entrada de Jesús en Jerusalén, encontramos Zacarías 11,12 en Mt 27,9 a propósito de las treinta monedas de plata de Judas. Zacarías 12,10 —texto difícil— es utilizado por Jn 19,37 para comentar la lanzada del soldado romano después de la muerte de Jesús. Zacarías 13,7 es mencionado en Mt 26,31 y en Mc 14,27 para comentar la huida de los discípulos en el momento del arresto de Jesús.

En todos estos casos aparece con bastante claridad la razón del uso inesperado de estos pequeños profetas: todos estos textos del Antiguo Testamento sirven para ilustrar hasta qué punto los acontecimientos de la pasión de Jesús están en absoluta conformidad con las antiguas profecías.

CAPITULO VII

Los profetas y los apocalipsis. Daniel

El libro de Daniel ocupa diferentes lugares en las Biblias. En la Biblia hebráica y en la Traducción Ecuménica de la Biblia (TOB) aparece junto con el libro de Job, los Salmos, la Sabiduría, etc. Por el contrario, en la Biblia griega, al igual que en las versiones antiguas, aparece colocado después de los tres grandes Profetas Isaías, Jeremías y Ezequiel. Este es el orden mantenido por la Biblia de Jerusalén.

En la época de Jesús el libro de Daniel era considerado por muchos como un libro profético, aun cuando oficialmente quedaba fuera del conjunto de los profetas. Es, sin embargo, interesante conocer esta obra para darse realmente cuenta de las diferencias radicales entre los apocalipsis y los libros proféticos. Efectivamente, si la calidad profética del libro de Daniel aparece dudosa, su pertenencia a la literatura apocalíptica, sin embargo, no ofrece ninguna duda.

La época del libro

Después de las conquistas fulgurantes de Alejandro Magno su imperio quedó dividido entre sus generales. Siria se convirtió en propiedad de la dinastía de los Seléucidas y Egipto de la de los Lágidas. Palestina fue disputada por unos y otros. Todos quisieron controlar el país. Los cambios de situación y las guerras fueron numerosas durante esta época.

Las colonias judías de Egipto llegaron a ser muy importantes, especialmente en Alejandría. A pesar de todo, los enfrentamientos entre los distintos dueños de la situación y la población de Judea no fueron excesivos. Lo peor era que, al no poder emprender guerras sin dinero, los Seléucidas, dueños de Palestina, se vieron en la absoluta necesidad

de encontrarlo para sostener su lucha contra los reyes de Egipto. Por otra parte, los sucesores de Alejandro propagaron la cultura griega en los territorios conquistados. En poco tiempo el Próximo Oriente, Egipto y la cuenca del Mediterráneo se vieron inmersos en el helenismo. Los judíos, conservan sus costumbres, sus leyes sin ser molestados por la nueva cultura, aunque algunos grupos fueron atraídos por el helenismo. Sin embargo, hacia el 175, el rey Antioco IV decidirá imponer a los Judíos la cultura griega y prohibirá las prácticas religiosas judías extrañas a la cultura griega. Entonces comenzarán las dificultades y las persecuciones. Las autoridades judías se despedazarán entre ellas para obtener el puesto de Gran Sacerdote, ofreciendo para ello al rey Antioco el dinero del Templo. La señal de la resistencia fue dada por Matatías, el cual abandonó Jerusalén para instalarse en Modín, a pocos kilómetros del mar. Sus hijos, llamados los Macabeos, organizarán una lucha armada y se opondrán a las tropas del rey con cierto éxito.

La situación, sin embargo, era bien triste. Las persecuciones y las guerras se prolongarán por varios años. Muchos pensaban que la acción militar de los Macabeos y su forma de apropiarse del poder religioso no constituían el medio más adecuado de oponerse al impío rey y de permanecer fieles a la Ley de los padres.

La guerra y la persecución condujeron inevitablemente a la clandestinidad. Los textos apocalípticos, como el libro de Daniel, son escritos nacidos en y para la clandestinidad. Se trata de obras de lucha que supieron, por su lenguaje, burlar la censura, aun cuando se entregaron a una crítica sin concesiones de los acontecimientos políticos de la época. Así el libro de Daniel habla de la situación en la época de los Macabeos cuidando de situar su narración en una época mucho más antigua y utilizando personajes del pasado.

La finalidad esencial de la obra es mantener el ánimo de los judíos perseguidos. Para salvarse no queda más remedio que resistir hasta el final. De esta forma la salvación se presenta próxima y garantizada. Dios la anuncia a sus fieles a través de sus revelaciones (=apocalipsis) hechas a ciertos elegidos suyos. El mal no triunfará. En la batalla definitiva, que ya está a las puertas, el Dios de Israel causará una derrota total a las fuerzas del mal. Los fieles serán felices para siempre.

Las dos grandes partes del libro. Historias edificantes

Cuando los tiempos se presentan difíciles es conveniente dar ejemplo, porque la valentía de unos alimenta el valor de los otros. Las

historias de los seis primeros capítulos de Daniel hay que interpretarlas en este sentido. El autor del libro de Daniel ofrece a los judíos de los años 170, que encuentran graves dificultades para permanecer fieles a las leyes del Dios de Israel ante la persecución, una serie de historias con las que se demuestra que la fidelidad es posible, incluso en medio de las circunstancias más adversas. Vale más permanecer fiel, incluso hasta padecer persecución, que ceder a la facilidad. Una serie de ejemplos de este tipo indican los peligros más importantes para los fieles en período de persecución.

La primera historia se refiere a las normas que rigen la alimentación (Dn 1), de gran importancia para los judíos incluso en nuestros días. Permanecer fiel a esas normas significa permanecer fiel a Dios. El rey Antioco prohíbe a los Judíos seguir estas normas de alimentación. La historia de los jóvenes exiliados en Babilonia responde a esta situación. Tomando sólo legumbres y agua su salud es magnífica, mejor aún de la que los que comen «normalmente».

El sueño de la estatua responde a otro problema. Desde hacía siglos Israel estaba sometido al poder político del momento. ¿Hasta cuando? No hay que desalentarse. Los pies de la estatua están hechos de barro. Una piedrecita caída de la montaña va a destruir toda la estatua. Es la piedrecita del reino de Dios (2,34). De paso, el autor del libro sugiere que la salvación vendrá directamente de Dios, y que las otras acciones (como las de los Macabeos, por ejemplo), no constituyen el mejor medio para encontrar la felicidad.

Desobedecer las órdenes del rey Antioco podía significar la muerte. La historia de los jóvenes en el horno pone de relieve la protección divina en las circunstancias más sombrías (Dn 3).

El capítulo 6 presenta la célebre historia de Daniel en el foso de los leones. El rey le ha condenado a muerte. No hay escapatoria. La fosa ha quedado sellada como una tumba. Sin embargo el joven Daniel es protegido por el Dios de Israel que le salva de una muerte celebrada ya por sus enemigos; la alegoría es clara. El pueblo vivirá gracias a la protección de Dios, incluso aun cuando sus enemigos lo conduzcan al suplicio.

Las visiones de Daniel

A partir del capítulo séptimo nos encontramos con una serie de visiones, algunas de las cuales son muy célebres. La más conocida es, sin duda, la del capítulo séptimo. Como en toda visión apocalíptica,

nos encontramos con la visión propiamente dicha y con la interpretación que hace el «angel intérprete».

La visión se encuentra en 7,1-14, seguida en 19-22 de algunos detalles concernientes a la cuarta bestia. La interpretación de la primera parte de la visión se encuentra en 15-18 y la de la segunda en 23-28.

Una vez más, también aquí se trata de la historia de los imperios bajo los cuales Israel está o ha estado oprimido. En el versículo 17 se encuentra la explicación de las tres primeras bestias. Si se le concede una mayor importancia a la cuarta bestia, tanto en la visión como en la explicación, es precisamente porque su reino corresponde a la época en la que el autor escribe; dicho de otro modo, se refiere al reino del rey Antioco.

La visión y la interpretación están constituidas por contrastes bien determinados: mar y cielo, hombres y bestias. El mar es el lugar del mal, y de ahí surgen precisamente las bestias. En contraste, nos encontramos con el hombre o «el hijo del hombre» (forma semita de hablar del hombre), el cual aparece en los cielos. Este hombre recibe el dominio y el poder para siempre. En el futuro su reino ocupa el lugar de los imperios opresores de Israel. El pueblo podrá vivir en paz y la felicidad será perfecta. Dios salva a su pueblo. Israel recibe la soberanía y la salvación para siempre. La esperanza es posible. La vida también.

Apocalipsis y profetas

En las páginas anteriores hemos dicho que los apocalipsis son un género literario. Pero también son una teología.

Con mucha frecuencia se dice que el apocalipsis es una continuación lógica y normal de la profecía. Se afirma que el apocalipsis es hijo de la profecía. Es cierto que los apocalipsis aparecen cuando la profecía comienza a declinar. Desde ese punto de vista los apocalipsis son la continuación de los profetas. Pero «venir después» no quiere decir necesariamente que sean continuadores y menos aún que exista una dependencia teológica. A nuestro juicio, existen diferencias radicales entre los apocalipsis y los profetas. Podemos afirmar que uno no puede ser profeta y apocalíptico. Debe ser una cosa u otra. ¿Por qué? Vamos a examinar cuatro puntos que nos han de permitir un discernimiento adecuado de las profundas diferencias entre estas dos corrientes y estas dos teologías.

El profeta es ciertamente el hombre de la palabra. Pero esta palabra puede llegar a él por los canales más diversos. En los libros proféticos encontramos un gran número de *visiones*. Y, si bien es cierto que se siente una cierta reticencia a dar a los profetas el título de «vidente», el hecho es que la visión es una parte integrante de la experiencia profética.

Entre los apocalípticos, las visiones ocupan un lugar esencial, más importante aún que en los textos proféticos. Pero las diferencias entre las visiones de unos y otros son de gran importancia. En los profetas las visiones son simples. Ni monstruos ni elementos más o menos sorprendentes. Incluso en Ezequiel, presentado con frecuencia como el padre de la apocalíptica, las cosas son mucho más sencillas de lo que se piensa. Para comprobarlo basta expurgar el texto de los aditamentos posteriores los cuales, en vez de aclarar el texto, lo han complicado inútilmente. Las visiones de Amós (Am 7-9), las de Jeremías (1,11-16) o la de Isaías en el Templo (Is 6) no necesitan ser explicadas.

Por el contrario, en los apocalipsis se encuentra una serie de monstruos *extraordinarios* que no se encuentran normalmente en la vida. Hay además toda una *simbólica* de colores (el blanco representa la pureza y la fidelidad, el rojo la persecución, el negro el mal), de números (el siete constituye la plenitud, el seis la imperfección) y de elementos, tales como los «cuernos» (poder y dominio). Todo esto hace de las visiones algo misterioso y hacen necesaria una interpretación. Si se quiere identificar un texto apocalíptico es suficiente observar si hay o no un «angel intérprete» en la narración, presente para explicar la visión. El vidente ve las cosas, pero necesita una interpretación que le permita comprender esta revelación. Se trata de una revelación desarrollada en dos momentos: visión e interpretación.

De ahí *el alejamiento de Dios*. En las visiones proféticas el profeta y el Señor hablan, dialogan. Si hace falta, el profeta intercede. Los interlocutores están próximos y no necesitan intermediarios. Por el contrario, entre los apocalípticos el vidente y Dios no mantienen ningún diálogo, ningún contacto. Los intermediarios son necesarios.

Determinismo y sentido de la historia

La diferencia fundamental entre los apocalipsis y la palabra profética se encuentra esencialmente en su concepción respectiva de la historia.

En los apocalipsis todo está previsto de antemano. Esto explica la célebre imagen del libro celeste donde están escritos los acontecimientos que han de suceder. La historia del hombre se desarrolla en función de esta previsión completa y perfecta, decidida y determinada de una vez para siempre por la divinidad desde los orígenes. Por este motivo los fieles deben tener confianza. Puesto que Dios ha decidido la salvación para los suyos, hay que resistir hasta el momento del desenlace final que ya está próximo. Los apocalipsis no hacen otra cosa que desvelar lo que ya está decidido, a fin de sostener a los fieles dándoles la seguridad, el consuelo y ciertos detalles del programa divino, que les ayude a resistir hasta el momento decisivo.

Este determinismo va a veces tan lejos que, en ciertos textos, se afirma que Dios desearía, en determinados momentos, cambiar el curso de la historia para disminuir el sufrimiento de los elegidos; pero no puede hacerlo porque todo está ya escrito en el libro, y nada ni nadie puede cambiar las decisiones tomadas por el mismo Dios en los orígenes.

La diferencia con la visión de la historia que tienen los profetas es enorme. Hemos subrayado insistentemente que los profetas son los hombres de la palabra para hoy. Es cierto que los profetas son los portadores de la esperanza de Israel. Pero también son los portavoces del juicio divino para su pueblo. Si hay algo que caracteriza a los profetas bíblicos es precisamente la llamada a la conversión. Quien dice conversión dice al mismo tiempo posibilidad de cambio. Para los profetas no hay nada que esté definitivamente zanjado. El porvenir está hecho de un diálogo entre Dios y su pueblo. Dios invita y el hombre responde o rechaza. El desarrollo de los acontecimientos no está ordenado en función de un orden preestablecido, sino en función de respuestas y encuentros logrados o fracasados.

Los apocalipsis no son una llamada a la conversión. Todo está ya zanjado. Los fieles se salvarán si saben resistir hasta el final; los malos se perderán irremediablemente. Nunca aparece en esos textos una mínima posibilidad o una invitación a la conversión.

Leyendo todo esto podemos experimentar un cierto malestar al pensar en el Apocalipsis del Nuevo Testamento. Pero el último libro de la Escritura cristiana utiliza solamente el lenguaje apocalíptico, pero no la teología. La llamada universal a la conversión y la oferta de salvación abierta a todos son elementos esenciales de la obra de Cristo y del Apocalipsis de Juan.

Daniel... ¿profeta?

En estas condiciones resulta difícil considerar a Daniel como profeta. El es el representante tipo de los apocalípticos. Sin embargo, el historiador judío Flavio Josefo, contemporáneo de los primeros cristianos, le considera como el mayor de los profetas. Porque, según él, Daniel no sólo ha anunciado el futuro —un futuro gozoso—, sino que también ha señalado el tiempo de su realización. Esta es una de las maneras, muy atestiguada en el Nuevo Testamento, de comprender a los profetas en la época de Jesús.

Esta manera de entender no tiene mucho que ver con lo que fueron realmente los profetas del Antiguo Testamento; pero habrá que tenerlo en cuenta al estudiar el uso de los textos proféticos en el Nuevo Testamento.

CAPITULO VIII

Profetismo y Nuevo Testamento

Este recorrido, realizado muy rápidamente, de los profetas y del profetismo del Antiguo Testamento nos conduce hasta el mismo umbral de la era cristiana y nos sumerge inmediatamente en los textos cristianos.

Para el cristiano la Escritura es una, y eso que se llama de manera muy impropia Antiguo y Nuevo Testamento debe interpretarse en línea de continuidad y de ruptura. ¿Qué significan los profetas antiguos en el mensaje de Jesús y en la predicación de los primeros cristianos? ¿Cómo es asumida la esperanza de la cual son portadores los profetas del Antiguo Testamento? ¿Desaparece el ministerio profético con la antigua alianza, o forma todavía parte de la nueva? Si constatamos la existencia de un profetismo cristiano, ¿en qué es semejante y en qué se diferencia del de sus predecesores?

Se trata de cuestiones realmente graves. Una vez más vamos a hacer un breve recorrido a fin de llegar a una visión de conjunto de la realidad del profetismo que constituye uno de los pilares de la mediación entre Dios y su pueblo.

Los profetas y el profeta en la Escritura cristiana

Todo este capítulo podría tener como título una frase repetida con frecuencia en los textos cristianos: «Todo esto ha sucedido para que se cumplan las escrituras de los profetas» (Mt 26,56), palabras que el evangelista pone en labios de Jesús.

Situación de los primeros cristianos

Nos cuesta mucho ser conscientes de que los primeros cristianos eran Judíos y de que el mismo Jesús también lo era, lo cual implica importantes consecuencias. Efectivamente, la fe en Jesús muerto y resucitado caracteriza a la fe cristiana. Este es el punto esencial en torno al cual el resto toma forma. A partir del encuentro del creyente con la figura de Cristo, con su obra, todo su ser va a configurarse alrededor de Jesucristo. Nada en su vida y en su futuro podrá quedar fuera del Resucitado.

Esto no quiere decir, sin embargo, que uno se convierta en un hombre fuera del tiempo y del espacio. Los Judíos continúan siéndolo, aun cuando sean Judíos radicalmente diferentes. Ahora bien, para un Judío nada es válido fuera de la palabra de Dios. Es indispensable ver y concebir el acontecimiento de Jesús al margen de la referencia fundamental constituida por la Ley y los profetas. Por otra parte, según el testimonio de los Evangelios (Lc 24,27), el mismo Jesús pensaba de esta manera.

Los primeros cristianos, como muchos Judíos de su época, conocían la Escritura mucho mejor de lo que nos imaginamos, y los cristianos actuales son de una ignorancia supina respecto a sus antepasados.

Durante todo el tiempo de su ministerio sus discípulos y la gente veían a Jesús a la luz de las representaciones que ellos se habían forjado de la esperanza en el Salvador prometido por Dios a su pueblo. Esta esperanza y estas representaciones habían sido elaboradas a partir de los textos bíblicos y más especialmente a partir de los profetas.

Así, en Mc 8,29, Pedro reconoce que Jesús es el Mesías, el Ungido del Señor. Y, en la lógica del evangelio de Marcos, el momento de este reconocimiento tiene lugar porque en los textos anteriores el evangelista nos ha contado una serie de curaciones y de gestos milagrosos realizados por Jesús y que corresponden a los signos mesiánicos anunciados por los profetas (alimento proporcionado por Jesús a miles de personas (Mc 8,1-10); la curación de un sordo-mudo (Mc 7,31-37); la de un ciego (Mc 8,22-26); cf. Is. 25,6-8; 35,3-6).

El recurso a la Escritura es para los primeros cristianos tanto más importante en la medida en que la obra de Jesús no corresponde exactamente a las representaciones que los Judíos se habían forjado del Salvador. En las manifestaciones de poder y de sabiduría de Jesús es fácil reconocerle como Salvador. Pero es inimaginable para un Judío

que el Salvador de Israel, enviado por el Dios de los Padres, pueda ser un varón de dolores. Hasta tal punto, que el célebre canto del Siervo doliente, del que ya hemos hablado (Is 52,13 - 53,12), jamás es aplicado en la literatura de la época al salvador esperado. El texto era aplicado únicamente para describir la historia y la función de Israel en su conjunto.

Para quien tiene fe en Jesucristo, su resurrección es la obra de Dios. Es la consagración de su obra y de su misión. Pero quien dice resurrección, dice también muerte. Pues bien, ésta difícilmente puede ser entendida como obra de Dios, como elemento integrante del plan del Señor. Se impone pues necesariamente el recurso a la Escritura. Hay que encontrar en la Ley y en los profetas los elementos que permitan explicar y comprender las razones de lo que pasó. Este recorrido es el de todo Judío de esta época y, como hemos subrayado, el del mismo Jesús.

La lectura de la Escritura en el mundo judío en la época de Jesús

En el mundo judío del siglo I de nuestra era, la lectura de la Biblia ocupaba un lugar central tanto en Palestina como en las comunidades de la Diáspora. Se trataba de leer un texto siempre vivo para el creyente, pero que necesitaba ser actualizado para los oyentes del momento. Por tanto, era necesario interpretarlo. La interpretación seguía dos caminos distintos. Por una parte, era necesario examinar cómo las leyes y los mandamientos antiguos podían ser practicados. Se trataba de una interpretación que correspondía al comportamiento de los fieles. Por otra parte, se intentaba demostrar el carácter ejemplar de cara al presente, e incluso la referencia a los acontecimientos contemporáneos de personajes y de situaciones de la historia bíblica. Al hacer esto se intentaba edificar al creyente y estimularlo a la piedad.

Esta lectura se realiza, sobre todo, en la sinagoga durante el oficio religioso del sábado. La lectura de los profetas sigue normalmente la de la Torah. En este caso los profetas son considerados como un eslabón esencial en la transmisión de la ley de Moisés que ellos explican.

Los primeros cristianos estaban pues impregnados de estas lecturas y de estos acercamientos. Los textos de la Escritura se responden unos a otros formando así una especie de sinfonía a varias voces, pero todas al servicio de la historia de Israel y de su esperanza en el salvador prometido.

Hay, sin embargo, una diferencia esencial entre la lectura judía de la Biblia y la lectura cristiana. Para el Judío, la Torah —la Ley de Moisés— representa siempre el centro absoluto de la Revelación. Todo está dispuesto en función de la comprensión y práctica de esta Ley, considerada vivificante para Israel. Para el cristiano el centro de todo es Jesús, Cristo resucitado. Jesús no es un maestro como los demás que explica la Ley y los profetas. Al contrario, éstos están al servicio de la obra de Jesús. La perspectiva es radicalmente distinta, aun cuando la referencia a la Escritura sea esencial en los dos casos. La Ley y los Profetas sirven para comprender y para iluminar la obra y la persona de Cristo. No a la inversa.

Es necesario tener presente esta situación para comprender la manera de proceder de los primeros cristianos. Uno se sorprende con frecuencia cuando estudia la utilización de la Escritura en los Evangelios. No se da, en efecto, ese «respeto» a la materialidad del texto que caracteriza a nuestras culturas modernas. Para los cristianos de entonces se trataba de un texto vivo y su valor no residía necesariamente en la exactitud petrificada de la palabra.

Dos ejemplos de lectura cristiana de los antiguos profetas

Nos vamos a contentar con dos ejemplos concretos a fin de ilustrar la lectura cristiana de los profetas. Comenzaremos con el acontecimiento que planteó muy pronto el mayor número de problemas a la comunidad cristiana: la muerte vergonzosa de Jesús en la cruz.

Los textos de los profetas a propósito de la pasión y muerte de Jesús

Los textos de la pasión y los primeros discursos de los Hechos de los Apóstoles nos ofrecen un buen ejemplo de la lectura cristiana de los profetas. Como ya decíamos al principio de este capítulo, los discípulos de Jesús debían explicar que la muerte de Jesús tuvo lugar «para dar cumplimiento a los escritos de los profetas» (Mt 26,56). Mateo pone estas palabras en la misma boca de Jesús en el momento clave del relato de la Pasión. Efectivamente, Judas y los hombres que le acompañan llegan a Getsemaní y Jesús no opone resistencia al ser arrestado. Pedro intenta intervenir con su espada, pero Jesús le hace comprender que no es ése el camino de Dios. Porque entonces, «¿cómo se cumplirían las Escrituras de que así debía suceder?» (Mt 26,54). Estos dos textos son muy importantes, sobre todo, por el lugar que

ocupan. Se trata del comienzo del relato de la Pasión y, por ello, nos ofrecen la clave de lectura respecto a todo lo que ha de seguir y que será para los discípulos tan poco comprensible como el arresto de Jesús.

En Mateo 27,9 encontramos una cita explícita de textos proféticos: «Entonces se cumplió el oráculo del profeta Jeremías: 'Y tomaron las treinta monedas de plata, cantidad en que fue apreciado aquel a quien pusieron precio algunos hijos de Israel, y las dieron por el Campo del Alfarero, según lo que me ordenó el Señor'».

Tenemos aquí un caso típico de la lectura de textos proféticos. Efectivamente, el texto que aquí se presenta como de Jeremías, lo es sólo a medias, pues mezcla una cita de Zacarías 11,12-13 con elementos de Jeremías 18,2-3; 19,1-2 y 32,6-15. Pero lo que cuenta es que lo que sucedió a Jesús es leído a la luz de los textos proféticos. Estos pueden relacionarse de forma más o menos cercana. Pero, en todo caso, sitúan el acontecimiento dentro del plan de Dios.

En el evangelio de Juan, encontramos citas de cumplimiento, propias de éste, al menos en su presentación. Así el reparto de vestidos que él introduce con esta nota: «Para que se cumpliese la Escritura...» (Jn 19,24). Igualmente, la lanzada que atravesó el costado de Jesús se introduce con una fórmula de cumplimiento (Jn 19,36).

En los Hechos de los Apóstoles se encuentran también textos proféticos que explican la obra y el destino de Jesús, y el cumplimiento, realizado por Jesús, de toda la esperanza que estos textos comportan. Por otra parte, en los Hechos, se dice que «David era profeta» (Hch 2,30) y de esta forma se recupera en citas de cumplimiento un buen número de salmos considerados como textos «proféticos».

Al hablar de la muerte de Jesús, Pedro (Hch 3,18) dice: «Ya sé yo, hermanos, que obrásteis por ignorancia, lo mismo que vuestros jefes. Pero Dios dio cumplimiento de este modo a lo que había anunciado por boca de todos los profetas: que su Cristo padecería». Y un poco más lejos: «Y todos los profetas que desde Samuel y sus sucesores han hablado, anunciaron también estos días» (3,24). Otros textos, en los Hechos, van en el mismo sentido (3,21-23; 10,43; 13,27; 15,15; 26,22-23).

Uno de los textos que más ha servido para la lectura bíblica de los sufrimientos de Jesús es, sin duda, el cuarto cántico del Siervo (Is 52,13-53,12). Resultaría excesivamente largo demostrarlo detalladamente. Será suficiente recordar la célebre escena del libro de los Hechos 8,26-40. El eunuco que vuelve a Etiopía después de la fiesta lee ese texto de Isaías, pero no sabe de qué habla el profeta. Felipe es enviado

por el Espíritu para explicarle: «Partiendo de este texto de la Escritura, se puso a anunciarle la Buena Nueva de Jesús» (Hch 8,35). La escena resume en sí misma, como ocurre frecuentemente en Lucas, todo el camino que ha de recorrer el creyente hacia la fe y el bautismo. Y, lo mismo que en el camino de Emaús, se anuncia aquí la «Buena Noticia de Jesús» partiendo de los textos proféticos.

Podrían citarse otros textos. Es suficiente reconocer que los primeros cristianos leyeron la muerte de Jesús a la luz de la Escritura, y más especialmente de los profetas, haciendo ver cómo esta muerte innoble e inesperada en el mundo judío correspondía al designio de Dios. En esta perspectiva, las citas de cumplimiento de las Escrituras que se encuentran en los evangelios parecen representar un estadio más reciente en su elaboración.

Los textos de los profetas en los relatos de la infancia de Jesús

Si los textos concernientes a la Pasión de Jesús han debido ser los primeros en constituir un conjunto literario más o menos homogéneo, los relatos de la infancia de Jesús parecen haber sido las últimas composiciones literarias de los evangelios sinópticos. En efecto, la lectura teológica de la misión y de la persona de Jesús comienza por su muerte y resurrección y engloba poco a poco toda su vida hasta su nacimiento.

Cuando se examinan las diferencias entre Mateo y Lucas uno se da cuenta enseguida de que esos textos encierran una gran parte de materiales que son propios de cada uno de ellos. Estos conjuntos poseen una visión teológica propia, y resumen en parte la imagen de Jesús, Cristo, de Mateo y de Lucas.

En ambos casos, sin embargo, se recurre a la Escritura. Mateo de una manera más explícita. Lucas hace algunas citas directas, aunque le gusta más referirse al Antiguo Testamento.

Los dos evangelios hacen uso de una misma cita del profeta Isaías. Se trata del texto del que hemos hablado en la primera parte de esta obra: «He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel» (Is 7,14). Mateo 1,23 cita el texto de la versión griega que difiere del texto hebreo: «He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel». Por otra parte introduce la cita mediante una fórmula de cumplimiento: «Todo esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta» (Mt 1,22).

Lucas, en cambio, no utiliza la fórmula de cumplimiento y la cita es aplicada directamente por el enviado de Dios: «Vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús» (Lc 1,31). Este texto es común a los dos relatos de la infancia. Mateo de forma explícita y Lucas, sin utilizar la palabra en la cita, siguen la traducción griega, la cual ve una virgen en la madre del futuro salvador. Una vez más, un aspecto central del relato, es decir la intervención divina desde el nacimiento del salvador, se presenta con la ayuda de un texto profético.

A partir de ese tronco común, cada evangelista procede a su manera. Así, Lucas sólo cita textos breves o fragmentos de frases, integrándolos en los cánticos o en los relatos (cf. Lc 1,17,37). Ahora bien, dado que los cánticos abundan en el relato de la infancia, las alusiones al Antiguo Testamento son frecuentes.

Mateo, por el contrario, cita explícitamente textos proféticos.

Así, en 2,6, a propósito del nacimiento de Jesús, Mesías, en Belén, se encuentra el texto de Miqueas 5,1, con algunos elementos del 2S 5,2: «Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres, no, la menor entre los principales clanes de Judá; porque de ti saldrá un caudillo que apacentará a mi pueblo Israel». Y esto no puede ser de otro modo «porque así está escrito por medio del profeta».

En 2,15 se encuentra una cita célebre de Oseas 11,1, introducida todavía mediante una fórmula de cumplimiento: «Y estuvo allí hasta la muerte de Herodes; para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta: 'De Egipto llamé a mi hijo'».

Lo mismo ocurre con la matanza de los niños en Belén, 2,17: «Entonces se cumplió el oráculo del profeta Jeremías: 'Un clamor se ha oído en Ramá, mucho llanto y lamento...'».

El último texto célebre de esta serie se encuentra en 2,22-23: «Se retiró a la región de Galilea, y fue a vivir a una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliese el oráculo de los profetas: 'Será llamado Nazareo'».

De este modo aparece claro el procedimiento de los dos evangelistas: el nacimiento y la infancia del salvador, como antes su pasión, son vistos a la luz de los textos proféticos.

Conclusión

La visión que los Judíos del tiempo de Jesús tenían de los profetas del Antiguo Testamento, en buena parte no corresponde a la realidad histórica de los mismos. Como hemos visto ya varias veces, los profetas son concebidos como quienes anuncian, de parte de Dios, lo que va a suceder en el futuro. Sin embargo, el profeta del Antiguo Testamento, como hemos constatado, es un hombre enviado por su Dios que transmite un mensaje, un oráculo, para la gente de su tiempo. Un enviado que proclama el juicio y la esperanza del Señor para su pueblo. Es el centinela del acontecimiento, el despertador de la fe del pueblo.

¿Se puede afirmar entonces que la concepción de los profetas, que manifiestan los textos del Nuevo Testamento, es una concepción falsa? Hay que decir, más bien, que se trata de una visión parcial del profeta. Solamente retiene del ministerio profético el aspecto «esperanza» (aun cuando ésta sea dolorosa). Los textos son sacados de su contexto histórico y se les toma como expresión de la esperanza del pueblo. Esta lectura es totalmente legítima y corresponde, de hecho, a un componente esencial del ministerio profético antiguo. Pero no se puede reducir a los antiguos profetas a ser la expresión de la esperanza. Ellos han sido, en su acción y en sus oráculos, los portavoces del juicio y de la esperanza para su tiempo. Y, por esto, se han convertido en expresión de nuestra esperanza.

Figuras proféticas en el Nuevo Testamento

Esta lectura de los antiguos profetas no es la única que ha sido realizada por los textos del Nuevo Testamento. En ellos se censura también la imagen del profeta como hombre que tiene una misión concreta para la gente de su tiempo. Es un enviado del Señor que denuncia y libera, un portavoz del Dios de Israel que juega un papel de acusador público en la sociedad donde vive.

Juan Bautista

El Nuevo Testamento presenta a Juan Bautista y a Jesús como profetas desde esta óptica.

En el evangelio de Lucas los relatos de la infancia de estos dos personajes son puestos con frecuencia en paralelo para subrayar, evidentemente, la superioridad de Jesús sobre Juan. Sin embargo, este

último es llamado profeta: «Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo» (Lc 1,76). Por otra parte, en Lc 7,26 es el mismo Jesús quien califica a Juan de profeta: «Entonces, ¿qué habéis ido a ver? ¿Un profeta? Sí, os digo, y más que un profeta».

En otros textos Juan es incluso presentado como Elías, la figura tipo del profeta del Antiguo Testamento. Así, en la discusión que sigue a la Transfiguración, en el evangelio de Marcos: «¿Por qué dicen los escribas que Elías debe venir primero...? Pues bien, yo os digo: Elías ha venido ya y han hecho con él cuanto han querido, según estaba escrito de él» (Mc 9,13). Está claro que Jesús se refiere aquí a Juan (ver también Mc 1,2-8).

Lucas, por otra parte, más aún que los otros, sitúa a Juan en el tiempo del Antiguo Testamento. Es un gran profeta, pero de los tiempos antiguos: «La Ley y los profetas llegan hasta Juan; desde aquí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios, y todos se esfuerzan con violencia por entrar en él» (Lc 16,16). La figura de Juan es sin duda la de un profeta del Antiguo Testamento. Incluso en su aspecto exterior recuerda a Elías, según Marcos 1,6: «Juan vestía una piel de camello con un cinturón de cuero alrededor de la cintura» (cf. 2R 1,8).

Pero es sobre todo en su predicación donde el Bautista aparece como un profeta del Antiguo Testamento, como un héroe del juicio, como la conciencia crítica del pueblo.

En este sentido Lucas es el más explícito: «Decía, pues, Juan a la gente que acudía para ser bautizado por él: Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira inminente?» (Lc 3,7). Aparentemente Juan tenía más éxito que los antiguos profetas pues «la gente le preguntaba: ¿Qué debemos hacer? Y él les respondía: El que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer, que haga lo mismo. Vinieron también publicanos a bautizarse, y le dijeron: Maestro, ¿qué debemos hacer?... Preguntáronle también unos soldados...» (Lc 3,10-14). El mensaje de Juan es un mensaje ético, una llamada a la conversión concreta, que se hace desvelando el comportamiento pervertido de su auditorio. Los textos que hablan del mensaje de Juan son excesivamente cortos para poder precisar más. Pero está claro que Lucas, mediante este vistazo sobre los discursos de Juan, quiere situarlo en la línea correcta de los antiguos profetas bíblicos.

Marcos, sobre todo, presenta a Juan en la perspectiva de la denuncia personalizada, propia de los antiguos profetas. La Ley judía prohibía el matrimonio entre consanguíneos (cf. Lv 20,21). Pues bien, el rey Herodes Antipas vivía con Herodías, que era sobrina suya y esposa de

uno de sus hermanastros. Juan denuncia públicamente el asunto y reprocha al rey su matrimonio. Lo que sigue es bien conocido. Juan es ejecutado a causa de su palabra. Puede decirse que la acción de Juan en este asunto pertenece al género profético del Antiguo Testamento. Podría creerse que estamos algunos siglos antes, en Jerusalén, cuando Jeremías apostrofaba al rey Joaquín a causa del lujo, que tanto le gustaba, y por la explotación de los trabajadores que construían su palacio (Jr 22,13-19).

La muerte violenta de Juan Bautista corresponde a la idea, entonces en vigor, según la cual todo profeta terminaba mal. Es cierto que los antiguos profetas no tuvieron una vida fácil. Amós fue expulsado de Betel por subversión (Am 7,10-17), Oseas fue perseguido (Os 9,8), Isaías jamás fue escuchado (8,16,18; 22,1-14). Jeremías padeció toda clase de persuciones y pudo ser salvado gracias a la protección de algunos amigos fieles (cf. 26,24, entre otros).

El mismo Jesús habla con frecuencia de la muerte violenta de los profetas e interpela a Jerusalén y a los fariseos acusándoles de ser los responsables de este destino trágico de los enviados de Dios: Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas...» (Lc 13,34), «... ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas... que sois hijos de los que mataron a los profetas» (Mt 23,29-36). La parábola de los viñadores homicidas va también en el mismo sentido (Mt 21,33-46).

Jesús profeta

Se cree generalmente que los judíos del tiempo de Jesús concretaban su esperanza en la figura del Ungido del Señor, y es cierto que algunos grupos esperaban la venida de un descendiente de David para llevar a cabo la salvación de Israel. Los textos evangélicos lo testifican abundantemente mediante el uso de expresiones como «hijo de David», «Mesías», ya que este último término hace referencia únicamente al descendiente de David. En efecto, esta palabra no es sino la transcripción de un término hebreo que significa «ungido». Ya se sabe que la unción es el rito característico de la entronización real. Por consiguiente, cuando se encuentra en los evangelios la palabra «mesías», entonces se trata de la esperanza en un descendiente de David, enviado por el Señor para salvar a su pueblo.

Pero la esperanza judía no se agota únicamente en el mesías. A este respecto tenemos un testimonio muy importante en el libro de los Hechos de los Apóstoles. En 3,22-23 se puede leer: «Moisés efecti-

vamente dijo: 'El Señor Dios os suscitará un profeta como yo de entre vuestros hermanos; escuchadle todo cuanto os diga. Todo el que no escuche a ese profeta, sea exterminado del pueblo'». Esta es una cita aproximada del Deuteronomio 18,15-18 y del Levítico 23,29. Es uno de los textos más importantes de la esperanza judía en la venida de un profeta al final de los tiempos para traer la salvación al pueblo. Para los primeros cristianos esta esperanza en la venida de un profeta ha quedado realizada en Jesús. Encontramos también un texto de Juan atestiguando esta esperanza del profeta: «Los Judíos enviaron a Juan desde Jerusalén sacerdotes y levitas a preguntarle: '¿Quién eres tú?' ... El dijo: 'Yo soy el Cristo (Ungido)' ... '¿Eres tú el profeta?'. El respondió: 'No'» (Jn 1,19-28). Se trata efectivamente *del* Profeta y no de *un* profeta.

Lucas, en los Hechos y en el Evangelio, presenta con frecuencia a Jesús como al profeta esperado. Junto al discurso de Pedro, después de la curación del enfermo del Templo (Hch 3,12-26) en que Jesús es presentado como el profeta esperado, tenemos el de Esteban antes de su lapidación, que refleja la misma idea: «... ¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Ellos mataron a los que anunciaron de antemano la venida del Justo, de aquel a quien vosotros ahora habéis traicionado y asesinado» (Hch 7,51-53).

Es significativo el número de textos de Lucas que, en su evangelio, muestran a Jesús como profeta. Los dos discípulos de Emaús, por ejemplo, explican al desconocido que Jesús era «un profeta poderoso en acciones y palabras ante Dios y ante todo el pueblo» (Lc 24,19).

Lucas 13,31-33 es un texto importante. Tanto o más que, como el anterior, es exclusivo de él y expresa, a partir de ese hecho, su teología personal. Esta vez son los fariseos quienes previenen a Jesús sobre las intenciones de Herodes respecto a él. En su respuesta dice Jesús: «Conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén». El mismo Jesús está pues convencido de que va hacia la muerte. Pero él entiende su muerte como la consecuencia lógica de su ministerio profético. Esta muerte sólo puede tener lugar en Jerusalén, como lo atestigua el texto siguiente: «Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas...» (Lc 13,34).

En 7,16 la gente es quien reconoce a Jesús como a un gran profeta después de la resurrección del hijo de la viuda de Naín. En el trasfondo aparecen con claridad las figuras de Elías y Eliseo (cf. 1R, 17,17-24 y 2R 4,8-37).

En 7,39 encontramos un relato sorprendente que nos hace ver de cerca la verdadera *función del profeta.* Jesús es invitado por un fariseo. Una mujer de mala reputación entra en la sala. Jesús la recibe. El fariseo exclama en su interior: «Si este hombre fuera profeta sabría quién es esta mujer que le está tocando y lo que es: una pecadora». ¡Qué idea de profeta tiene el fariseo! Para él el profeta debe ser solamente un adivino digno e intocable, que se debe contentar con desvelar el pecado, con ser el acusador de las faltas de los otros, sin preocuparse de la suerte del pecador. Para el fariseo el profeta no tiene nada que ver con la conversión. Sin embargo, el profeta que no ofrece la esperanza como fruto de la conversión, no es nada. De hecho, por su mismo gesto, por la acogida a la pecadora, Jesús se comporta como un verdadero profeta.

Sin embargo, el texto más importante de Lucas es, sin duda alguna, el de la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30). Primero, porque se trata de un discurso y de una narración mucho más desarrollada que la que se encuentra en los otros evangelios y, de esta forma, revela la importancia que Lucas atribuye a este relato. Después, porque la ha colocado al principio del ministerio de Jesús y son las primera palabras públicas que Lucas pone en la boca de Jesús. En cierto sentido, se trata de su programa, un programa profético. En este texto Jesús se presenta como *el* profeta. En efecto, no solamente se compara con Elías y Eliseo, figuras tipo del profeta del Antiguo Testamento, sino que sitúa su misión y su acción a la luz del célebre texto de Isaías: «El Espíritu del Señor está sobre mí... para anunciar la Buena Noticia a los pobres. El me ha enviado a pregonar a los cautivos la liberación y a los ciegos el retorno a la vida; para dar a los reclusos la libertad, para pregonar año de gracia del Señor» (Is 61,1ss).

Se podría citar igualmente Juan 6,14 con que termina el relato de la multiplicación de los panes, haciéndose eco de Deuteronomio 18,18: «Al ver la gente la señal que había realizado, decía: 'Este es verdaderamente el profeta que iba a venir al mundo'».

No solamente, pues, los primeros cristianos han leído la obra de Jesús como el cumplimiento de la esperanza de Israel, expresada en los textos proféticos, sino que su misma obra es la de un profeta. Más aún, Jesús es *el* profeta, el que el Señor prometió y que Israel esperaba.

¿Textos proféticos en el Nuevo Testamento?

Se plantea con frecuencia el problema de saber si los escritos del Nuevo Testamento encierran textos proféticos. Detrás de esta cuestión

se encuentra, en general, una idea bien precisa del profetismo: la que considera al profeta como un hombre que anuncia el porvenir. Y si se piensa que Jesús es profeta, incluso *el* profeta, entonces la cuestión se plantea de la siguiente manera: ¿Anunció Jesús acontecimientos del futuro?

Es inútil recordar que el profeta no se reduce a su visión del futuro, ni al anuncio de la esperanza. ¿Hay que señalar todavía que en los textos que acabamos de ver y que muestran a Jesús como profeta, no se trata nunca de anunciar el futuro?

Sin embargo, la duda persiste en muchas personas al enfrentarse con textos como el discurso apocalíptico de Marcos o de Mateo; Lucas, por su parte, diluye notablemente el carácter apocalíptico del texto (cf. Mc 13; Mt 24; Lc 21,5-36). Numerosas personas interpretan este discurso como el anuncio apocalíptico de la destrucción del Templo de Jerusalén.

Al leer este texto, a uno le entran escalofríos. En efecto, si se compara con los capítulos 7-12 de Daniel, el discurso evangélico no contiene tantos monstruos, cuernos y elementos extraños; sin embargo, el miedo está ahí. No es una casualidad que la palabra «apocalipsis» haya llegado a ser sinónimo de final de los tiempos, lleno de horrores y de catástrofes.

Pero, en realidad, ¿de qué se trata en este discurso? Fijémonos sólo en el texto de Marcos para que la lectura sea más sencilla. En los versículos 1-2 se trata de la destrucción del Templo de Jerusalén. A la observación de los discípulos sobre la belleza del Templo, Jesús responde anunciando que va a ser destruido. En el versículo 4 los discípulos preguntan: «Dinos cuándo sucederá eso, y cuál será la señal de que todas estas cosas están para cumplirse». Nos encontramos ante dos problemas: cuándo sucederá eso (es decir, la destrucción del Templo) y cuál será la señal de que todo va a suceder (la vuelta del Señor y el fin del mundo).

El discurso que sigue después de las dos preguntas se divide en tres grandes partes y una pequeña conclusión. La primera (v. 5-23) habla de seductores y de falsos mesías, de guerras y de persecuciones, y de la profanación del Templo. La segunda (24-27), de la venida del Hijo del Hombre en poder y gloria para juzgar y cribar a los hombres. La tercera (28-36) contiene una comparación y una exhortación a la vigilancia. Con el versículo 37 —la conclusión— termina el discurso mediante una llamada general: ¡velad!

El fondo del problema de este discurso es la relación entre la destrucción del Templo, las persecuciones y las guerras, y la venida del Hijo del Hombre. En la primera parte, que se refiere precisamente a la destrucción del Templo, se insiste repetidas veces sobre el hecho *que esto no es el final*: Así en 13,7: «Eso es necesario que suceda, pero no es todavía el fin». Igualmente en 13,8: «Habrá hambre: esto será el comienzo de los dolores de alumbramiento». En el lenguaje apocalíptico esta expresión evoca el período de tribulaciones que precede siempre al final. Pero esto no será el final. En el versículo 14 se recomienda la huida en el momento de la destrucción del Templo y de las guerras que la acompañan, pero si es preciso huir, es porque el fin aún no ha llegado. Finalmente, en el versículo 19, se habla de estos días como de un tiempo especialmente difícil. Al mismo tiempo se afirma que, de ahora en adelante, ya no habrá días tan duros. Por lo tanto hay que decir una vez más que esto no es el fin.

Así pues la destrucción del Templo aparece, no como el final, sino como un episodio que se integra en un conjunto más amplio: guerras, seducción de falsos profetas y falsos cristianos, hambre y otro tipo de cosas convertidas en señales de la venida del Hijo del Hombre. No hay que confundir, sin embargo, las dos cosas. Consiguientemente, el resto del capítulo está dedicado a fortificar la fe y la esperanza de los creyentes, de los «elegidos», y a mantenerlos en vela. Porque, respecto a la fecha del «fin de todo esto», esto es de la venida del Hijo del Hombre, «nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo; nadie sino el Padre» (v. 32).

Los discípulos deben comprender que la ruina del Templo y las persecuciones que han de padecer en esta época no constituyen el final. Son una señal que garantiza esta venida. Es necesario que los fieles permanezcan a la espera y conserven la esperanza a dos niveles: por una parte, en medio de las persecuciones y en los momentos difíciles que están llamados a vivir; y, por otra, esta esperanza debe ser vigilante y siempre alerta, porque el dueño puede tardar en volver y se corre el riesgo de quedarse dormido y de no estar preparado para recibirle. El texto hace referencia a la esperanza de los que sufren y viven en circunstancias especialmente difíciles; y a la actitud vigilante de todos porque, con el tiempo y la monotonía, se corre el riesgo de dormirse.

¿Es posible calificar este discurso de profético? Marcos 13,1-2 podría considerarse como tal en el sentido de que esta palabra de Jesús es una llamada a la fe y, por consiguiente, es una invitación a no poner la confianza en la materialidad del Templo. Desde este punto de vista la palabra de Jesús se sitúa en la línea correcta de los textos proféticos, como los de Miqueas 3,12 y Jeremías 7,1-15.

Sin embargo, la finalidad del discurso no es predecir la destrucción del Templo y menos aún señalar la fecha. Se trata de fortificar la esperanza, de dar la verdadera perspectiva de los acontecimientos y de llamar a la vigilancia. En este sentido no se trata de una profecía, en el sentido de predicción, sino de un discurso de tipo apocalíptico.

Los profetas cristianos

Cuando se habla de profetas enseguida pensamos en los profetas de la Escritura judía. Sin embargo, después de haber recorrido los profetas del Antiguo Testamento y después de la lectura que los primeros cristianos han hecho, la pregunta surge inevitable: ¿Hay profetas cristianos? Una lectura, incluso superficial, del Nuevo Testamento nos revela la presencia del fenómeno profético en las primeras comunidades cristianas, aun cuando su contorno aparezca bastante oscuro.

Para los cristianos es indispensable una comprensión adecuada del profetismo del Nuevo Testamento en la medida en que éste aparece como un elemento constitutivo de la vida de fe de los creyentes. Tratándose de un problema complejo, hay que limitarse a trazar los grandes rasgos de este profetismo cristiano a fin de detectar su prolongación en las comunidades creyentes actuales.

Los profetas y el Espíritu en el Nuevo Testamento

El punto de arranque del profetismo cristiano es un texto del profeta Joel. A él se refiere Pedro en su discurso de Pentecostés para explicar los fenómenos presenciados por los oyentes, y para colocar en la lógica del plan de Dios la nueva situación creada por el don del Espíritu: «Sucederá en los últimos días —dice Dios—: Derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños. Y yo derramaré mi Espíritu sobre mis siervos y sobre mis siervas» (Hch 2,17ss).

En realidad, el texto de Joel es una especie de eco de otro texto más antiguo y bastante célebre, que nos remite a la época del desierto. Moisés, agotado por el trabajo, decide la elección de setenta responsables de la comunidad para que ellos se ocupen de los asuntos menudos. En el momento de la «transmisión de poderes», «bajó el Señor de la Nube y tomó algo del espíritu que había en Moisés y se lo dio a los setenta ancianos. Y en cuanto reposó sobre ellos el espíritu se pusieron a profetizar» (Nm 11,25ss). Dos de las personas elegidas, sin embargo,

no estando en el grupo se pusieron a profetizar igualmente. Josué refiere esto a Moisés, el cual, no queriendo bloquear el fenómeno, exclamó: «Quién me dice que todo el pueblo de Yavéh profetizará porque el Señor les daba su Espíritu» (Nm 11,29). Lo que solamente era un deseo en el caso de Moisés se convierte en promesa en Joel y en realidad en los Hechos.

No se crea, sin embargo, que el espíritu es patrimonio exclusivo de los profetas en el Antiguo Testamento. Por el contrario, raras veces se encuentra el Espíritu ligado a la actividad profética. El Espíritu corresponde, más bien, al rey. (*Nota*: El Libro de los Jueces presenta también con frecuencia al espíritu en estrecha relación con los salvadores del pueblo (Jc 3,10; G,34; 11,29, etc.)). En el momento de la unción el rey recibe el Espíritu de Dios el cual habita en él para que pueda realizar la función extraordinaria de ser el hijo de Dios y el padre del pueblo (1S 16,13; Is 11,1-9). Sin embargo, como ya vimos en los casos de Elías y Eliseo, se asocia con frecuencia el Espíritu al profeta, sobre todo cuando la monarquía es decadente y ya no es considerada como instrumento de salvación para el pueblo. Entonces el profeta «sustituye al rey» (1R 18,12; 2R 2,16). En Ezequiel y Joel el Espíritu se convierte en la manifestación de la presencia de Dios en su profeta (Ez 2,2; 3,24; 8,3; 43,5; Jo 3,1-5).

Puede decirse que el texto de Joel representa el punto culminante del encuentro entre el profeta y el Espíritu. Sin embargo, en el Nuevo Testamento, el don del Espíritu abarca mucho más que el profetismo. Toda vida cristiana es fruto del Espíritu. Nada existe sin él, nada fuera del Espíritu del Señor Jesús. Los profetas y los responsables de la comunidad invocan al Espíritu (Hch 15,28) y el creyente lo recibe (Hch 10,44; 19,5-6).

Es evidente, sin embargo, que partiendo de los textos de Ezequiel, y sobre todo del de Joel, es precisamente el don de profecía y la función profética los que mantienen un contacto más estrecho con el Espíritu.

Panorama de los profetas cristianos

Ya hemos precisado anteriormente que el profetismo cristiano aparece un tanto confuso en los textos del Nuevo Testamento. No podemos olvidar que sus raíces ahondan en la concepción judía del profetismo de la época; aun cuando, como es costumbre, se diferencia de manera radical.

En la época del nacimiento del cristianismo un cierto número de líderes o agitadores políticos se presentaban ante el pueblo como profetas. La palabra había perdido su significado antiguo y había adquirido una connotación política muy marcada. Esos individuos pretendían liberar al pueblo de la opresión de los Romanos. El mismo Jesús parece haber sido considerado a veces como uno de ellos (cf. Jn 6,15). Pero él hizo todo lo que pudo para no ser confundido con ellos.

También se decía que profundizaban algunas personas que anunciaban el futuro, pero nunca, por ello, se les llamó profetas.

El ejemplo más conocido es el del sumo sacerdote de Jerusalén. Los sumos sacerdotes y los fariseos se habían reunido en consejo. Se discutía la forma de arrestar a Jesús: «Pero uno de ellos, Caifás, que era el Sumo Sacerdote de aquel año, les dijo: 'Vosotros no sabéis nada, ni caéis en la cuenta de que os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca la nación'. Esto no lo dijo por su propia cuenta, sino que, como era Sumo Sacerdote aquel año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación» (Jn 11,49-52). También Pablo hace profecías, pero no por ello es llamado profeta (Rm 11,25).

Sólo hay un personaje que anuncia los acontecimientos del futuro y es llamado profeta. Se trata de Agabo. Aparece en dos ocasiones: Hch 11,28 y 21,10. La primera vez Agabo acababa de llegar de Jerusalén a Antioquía y «movido por el Espíritu, se levantó y profetizó que vendría una gran hambre sobre toda la tierra». La segunda vez llegaba de Judeá a Cesaréa y delante de Pablo y los otros realizó una «acción simbólica» al igual que los antiguos profetas: «Tomó el cinturón de Pablo, se ató sus pies y sus manos y dijo: 'Esto dice el Espíritu Santo: Así atarán los judíos en Jerusalén al hombre de quien es este cinturón. Y le entregarán en manos de los gentiles'». Fuera de este caso, los profetas cristianos aparecían de manera muy diferente porque está claro que su función principal no consiste en anunciar el futuro y tampoco se trata de personas aisladas.

Se habla con frecuencia de profetas en plural. Así en 1Cor 14,29: «Respecto a los profetas que hablen dos o tres, y los demás juzguen», y en 14,32: «Los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas». Por otra parte, en textos más generales, como 1 Cor 12,28, vemos una especie de institución profética o, más bien, una función dentro de las comunidades. En este caso, los profetas forman parte de una lista en la que se encuentran los doctores y los apóstoles (cf. también Ef 4,11) (*Nota*: Aquí también los profetas ocupan el segundo lugar, después de los apóstoles).

Nunca se ve, en cambio, que alguien sea «instituido» profeta. Una frase de Pablo nos hace ver que el profeta es aquel que toma conciencia de la función y del don que ha recibido. Esto puede deducirse de 1Cor 14,37: «Si alguien se cree profeta o inspirado por el Espíritu...». No es suficiente, por supuesto, creerse inspirado para serlo. De ahí el grave problema del discernimiento planteado a las comunidades. Pablo llama varias veces la atención sobre este problema. Así, en 1Cor 14,32, citado más arriba, y en 1Ts 5,19-22: «No extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examinadlo todo con discernimiento». El problema que ya resultaba difícil en la época de los profetas del Antiguo Testamento, continuará siéndolo en los primeros momentos de la Iglesia, y lo será siempre. Conocemos, a este propósito, un hermoso texto, contenido en un célebre escrito de principios del siglo II de nuestra era, conocido con el nombre de Didaché (=enseñanza): «Si viene a vosotros un profeta, que sea recibido como el Señor... pero si permanece con vosotros tres días, o si pide dinero, se trata de un falso profeta» (XI,4-6). El profeta cristiano aparece pues como vinculado a una comunidad, reconocido por ella como tal, y entregado a la edificación del conjunto del grupo: «El que profetiza edifica a la comunidad» (1Cor 14,4).

¿Cuál es la función específica de los profetas cristianos?

Como ya dijimos, el profeta del Antiguo Testamento es el hombre de la palabra. Así es definido en un célebre texto de Jeremías: «Entonces dijeron: Venid y tramemos algo contra Jeremías, porque no va a faltarle la ley al sacerdote, el consejo al sabio, ni al profeta la palabra» (Jr 18,18). También el profeta cristiano es el hombre de la palabra. En efecto, no tenemos una definición exacta de profeta en el Nuevo Testamento, pero ésta es la conclusión que puede deducirse de la lectura de los textos. En 1Cor 14,3 Pablo declara: «Por el contrario, el que profetiza, habla a los hombres para su edificación, exhortación, y consolación». Del mismo modo en 14,31: «Pues podéis profetizar todos por turno para que todos aprendan y sean exhortados».

¿Cuál es la palabra del profeta cristiano? Los antiguos profetas eran portadores de la palabra del Dios de Israel. Pero, a partir de Jesús, las cosas han cambiado radicalmente. De ahora en adelante la palabra de Dios es su Cristo. El profeta cristiano es el hombre que lleva la palabra de Jesucristo. Su ministerio se articula en torno a esa palabra. Si el profeta del Tiempo Antiguo actualizaba y hacía presente la palabra del Dios de Israel, el profeta del Nuevo Testamento actualiza las palabras del Maestro.

Ya no se tratará únicamente de actualizar la palabra del Dios de la Escritura como hacían con frecuencia los escribas de la época de Jesús. En adelante, la actualización de la Escritura está al servicio de la palabra de Jesús, hecha presente por el ministerio del profeta cristiano.

Cuando en 1Cor 14,3 Pablo dice que el profeta debe «edificar» pensamos en otro texto donde afirma: «Este Misterio (el de Cristo) que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu: que los gentiles sois coherederos... en Cristo Jesús por medio del Evangelio» (Ef 3,5-6). Los apóstoles y los profetas aparecen ligados como en 1Cor 12,28: «Y así los puso Dios en la Iglesia, primeramente como apóstoles; en segundo lugar como profetas; en tercer lugar como maestros». La pareja apóstoles-profetas es muy interesante. En efecto, para Pablo, y en un sentido un tanto diferente también para Lucas, éstos son los dos pilares de la construcción de la comunidad de creyentes. Por ellos la palabra se desarrolla y se propaga; por ellos las comunidades se crean y se consolidan. El aspecto misionero de los apóstoles parece bastante claro en muchos textos. Podría decirse que los profetas llegan «después» y se consagran a la edificación, a la consolidación y al desarrollo de las comunidades. Pero siempre, como es natural, mediante el anuncio de la palabra de los apóstoles, y por la exhortación y actualización de la palabra del Maestro de acuerdo con las circunstancias presentes.

En 1Cor 14,3, Pablo habla también de la exhortación. Se trata de la concreción de la palabra en la vida de cada día. La exhortación profética aparece muy cercana a lo que constituye una buena parte de los textos proféticos del Antiguo Testamento. Es precisamente el comportamiento y la vida concreta de cada uno lo que constituye el objeto de la exhortación de los profetas. Un poco al estilo de Juan Bautista, del que Lucas, después de haber hablado de las exigencias éticas y sociales impuestas a unos y otros, dice que «con otras muchas exhortaciones, anunciaba al pueblo la Buena Noticia» (Lc 3,18). Todos los aspectos de la vida cristiana constituyen el objeto de actualización de la palabra de Jesús a través de los profetas.

El tercer encargo que Pablo confía en 1Cor 14,3 a los profetas es el de la consolación. Es decir, los profetas deben consolar. No se habla con frecuencia en el Nuevo Testamento de esta consolación. En 1 Ts 5,14 encontramos: «Os exhortamos, asimismo, hermanos, a que amonestéis a los que viven desconcertados, animéis a los pusilánimes, sostengáis a los débiles y seáis pacientes con todos». Esta función del profeta, junto con la de la exhortación, es en efecto indispensable en

la función profética. Pues quien dice consolar, dice necesariamente abrir el futuro a la esperanza, ser el portavoz de un mensaje de vida para el futuro. A pesar de la resurrección del Señor, el tiempo se hace interminable, el horizonte parece encapotado, nuestra vida se marchita. El profeta, por tanto, se siente obligado a intervenir en su comunidad para hacer viva la esperanza por y en la palabra de Jesús.

La triple función del profeta del Nuevo Testamento es pues de tal importancia que así se llega a comprender la célebre frase de Pablo en Ef 2,20: «Vosotros habéis sido edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo».

No hace falta decir que las comunidades cristianas no pueden prescindir de esta función profética. En esa obra que ya hemos citado —la Didajé— que se remonta a los primeros tiempos después de la muerte de los apóstoles, se encuentra una afirmación que sorprende a primera vista: «En cuanto a los profetas, dejad que den gracias como ellos quieran» (X,7). Siendo la acción de gracias la Eucaristía, ya tenemos a los profetas en plena liturgia. ¿Cuál es el lugar en el que mejor encajan las tres funciones proféticas que acabamos de señalar? La liturgia eucarística. Hacer presente la palabra del Maestro, exhortar y consolar: ¿No son éstas las tres dimensiones esenciales de la liturgia de la Palabra? Tampoco se trata de ser exclusivistas porque, si la liturgia eucarística es el lugar privilegiado del ministerio profético, tampoco se le puede reducir a ella.

Al final de este recorrido relámpago de los profetas cristianos según los textos del Nuevo Testamento, podemos plantearnos una cuestión: ¿Cuáles son las diferencias y las semejanzas entre los profetas del Antiguo y del Nuevo Testamento?

Recordaremos simplemente, para comenzar, la diferencia fundamental. Los profetas del Antiguo Testamento son los mensajeros de la palabra del Dios de Israel para su pueblo. Por tanto, habiéndose realizado esta palabra en Jesucristo, los profetas de los tiempos nuevos —los profetas cristianos— son los mensajeros de la Palabra encarnada, Jesucristo.

Respecto a las semejanzas, hay una que es fundamental: el mecanismo propio de la función profética.

El profeta es el hombre que debe permanecer siempre enraizado en el pasado de su comunidad de fe. El profeta no es el punto de partida. Del mismo modo que el profeta del Antiguo Testamento se enraiza en las tradiciones teológicas de su pueblo, en la fe y en la revelación de Moisés, así también el profeta cristiano hunde sus raíces en la fe de los

testigos del Señor Jesús. Y los dos, cada uno en su sitio, deben hacer presente y actual esta fe, esta palabra.

Tanto el uno como el otro, al hacer presente esta palabra, al hablar para la gente de hoy, para las personas de su comunidad, hacen también presentes las exigencias de esta revelación, de esta palabra divina. De ahí la estrecha relación entre la palabra profética, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y la existencia actual de los creyentes en todas sus dimensiones, religiosa, social y política. La exhortación del profeta se convertirá con frecuencia en llamada a la conversión, en palabra de denuncia, en desenmascaramiento del pecado de los creyentes, tanto en cuanto individuos como en cuanto grupo.

Los profetas del Antiguo Testamento se han convetido justamente en el símbolo de la esperanza de Israel. La función de animación y de consolación es todavía común a los dos profetismos. Unos y otros se han esforzado y han intentado hacer viva la esperanza en la fidelidad del Dios de Israel y en el retorno del Señor Jesús.

Las circunstancias históricas de los profetas del Antiguo y del Nuevo Testamento son diferentes. Por este motivo el impacto social de los dos profetismos no es igual. Antiguamente los profetas se desenvolvían en una sociedad impregnada toda ella por la misma religión, por los mismos valores. A todos les afectaba la misma situación política, cultural y religiosa. Su palabra tenía, por tanto, un impacto necesariamente social. En los primeros tiempos de la Iglesia los cristianos eran una minoría y la función profética quedaba necesariamente reducida a su propia comunidad. Y es la comunidad en cuanto tal la que, en esas condiciones, tiene una función profética. De ello vamos a hablar en el último capítulo.

CAPITULO IX

¿Hay hoy ... profetas?

Leer a los antiguos profetas

Después de la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II se escuchan con frecuencia textos proféticos en las celebraciones eucarísticas. Con mayor frecuencia todavía, sin embargo, se experimenta una sensación de extrañeza al escuchar esos textos antiguos. Hay que hacer largas digresiones si se quiere que esta palabra profética nos diga algo hoy a nosotros. La distancia cultural entre esos textos bíblicos y nosotros no puede ser resuelta fácilmente.

Para ciertos cristianos se añade además el hecho de que esos textos del Antiguo Testamento no poseen un gran valor, si se les compara con los libros típicamente «cristianos» del Nuevo Testamento. Entonces surge una pregunta: «¿Para qué sirve leer todavía a los antiguos profetas?».

Al final de nuestro recorrido sobre el profetismo no podemos dejar de señalar una vez más el foso cultural que nos separa de estos textos. Efectivamente, nos hemos esforzado por poner en evidencia la forma cómo estos escritos estaban implicados en la historia de la época en que vieron la luz. Hemos visto hasta qué punto estos textos estaban condicionados por la mentalidad de entonces, por las necesidades y los problemas de las comunidades israelitas a las que estaban destinados, por la personalidad, los orígenes y las teologías de los mismos profetas. Una constatación se impone, por tanto: el valor de los textos proféticos debe ser relativizado en razón de su enraizamiento histórico. Es decir, esos textos no pueden servirnos directamente en la medida en que no fueron escritos originariamente para nosotros.

Sin embargo, nosotros, los cristianos, seguimos calificándolos como Palabra de Dios; y, haciendo esto, afirmamos que estos viejos textos tienen todavía un valor particular, único, como punto de referencia. Este discurso humano es también para nosotros una Palabra en la que reconocemos la voz de nuestro Dios. No basta, sin embargo, con leerlo o creerlo. Hay que dar cuenta de él. Debemos reconocer que calificar los textos bíblicos de Palabra de Dios es un acto de fe. De lo contrario, todo el mundo estará obligado a reconocer ese carácter divino del texto bíblico. Somos nosotros, en cuanto individuos y en cuanto comunidad creyente, los que aceptamos esta palabra humana y la reconocemos también como Palabra de Dios.

Pero no tenemos todo resuelto. ¿En qué y de qué forma esta palabra bíblica es para nosotros una Palabra de Dios? Muchos la consideran así porque esa palabra sería portadora de indicaciones precisas y concretas respecto a lo que Dios es, y porque en ese Libro se encontrarán normas de conducta para el hombre que corresponden, palabra por palabra, a la voluntad de Dios. En la Biblia encontraríamos respuestas concretas a todos nuestros problemas humanos. En suma, se trataría de una especie de libro de recetas que permitirá al cristiano vivir como tal.

Después de la lectura que acabamos de hacer de los textos proféticos, una visión de este tipo debe ser, al menos, inexacta, por no decir errónea. La Biblia es para el creyente, ante todo, el testimonio de una fe y de un encuentro. Testimonio de una fe en la que nos reconocemos. Una fe de la que los distintos libros dan testimonio y que nosotros aceptamos como nuestra. Testimonio de un encuentro entre un Dios que se deja encontrar y un pueblo que le busca. De un caminar progresivo, a tientas, hecho de altibajos, de rupturas y reencuentros. Son textos que dan testimonio de actitudes de fe múltiples y variadas, que nosotros no podemos copiar porque, en buena parte, dependen de circunstancias históricas que no coinciden con las nuestras. Se trata de actitudes de fe que no podemos repetir.

En esos textos, sean o no proféticos, reconocemos una fuerza capaz de empujarnos, de interpelarnos, de conducirnos, aquí y ahora, en las actuales circunstancias históricas, a tomar actitudes de fe que pueden ser llamadas cristianas. Quien dice actitudes dice también gestos y acciones coherentes. En esos textos, pues, nosotros no vemos códigos de conducta donde se nos señale lo que debemos hacer o no. La interpelación hay que situarla en un nivel distinto: en el de las motivaciones, de las finalidades, de los valores, de los resortes de nuestro comportamiento en nuestra vida.

Sin embargo, no podemos pensar que todos y cada uno de los textos proféticos van a interpelarnos siempre con la misma fuerza y en cada instante de nuestra vida. El carácter relativo de estos textos y su origen, su enraizamiento histórico, hacen que ciertos textos sean más «elocuentes» que otros en un momento determinado. También nosotros somos más sensibles a la interpelación de ciertos textos proféticos en función de nuestra propia situación.

Los textos proféticos, por su parte, de acuerdo con su condición específica, nos interpelan especialmente en lo que constituye su propio terreno. Hemos visto que los profetas del Antiguo Testamento, al igual que los del Nuevo, se caracterizan por la exhortación y la consolación. Dicho de otro modo, su actividad se sitúa en la esfera del comportamiento humano de cara a Dios y a los hombres, al mismo tiempo que sostienen la esperanza del creyente. El profeta es el centinela de la comunidad, el que desvela el comportamiento, el que lee los acontecimientos. Mediante su palabra, los profetas nos invitan siempre a seguirles por el camino de la autenticidad, de la lucidez en la fe, de la honradez en nuestros compromisos, en el examen de lo que sucede, en la lectura de nuestra historia y de la de aquellos que nos rodean. Nos interpelan en nuestra esperanza, que no puede concretarse del mismo modo que la de ellos, aunque apunta al mismo fin: la comunión perfecta entre nosotros y con nuestro Dios.

Aún no hemos respondido a la segunda objeción, que señalábamos al principio de este capítulo, referente a los textos proféticos del Antiguo Testamento. ¿Para qué sirve leer los textos proféticos del Antiguo Testamento si ya han sido realizados en Cristo? ¿Qué necesidad tenemos aún de esos viejos profetas, a no ser para constatar que Jesucristo ha dado cumplimiento a la esperanza de la cual ellos fueron portadores?

Todo eso es cierto. En Jesucristo se ha cumplido todo. Ya no hay nada que esperar. El ha dado cumplimiento a las promesas y ha realizado la esperanza. Pero nosotros, comunidad de creyentes, pueblo cristiano, aún no hemos llegado al final. Ni mucho menos.

El cristiano está en una situación muy particular. Por una parte, el cristiano sólo espera la realización plena de la esperanza albergada por el pueblo de Israel. Pero es cierto, en la fe, que esta esperanza ya está presente en Cristo resucitado. Sin embargo, si bien es verdad que por su bautismo el cristiano participa de esta nueva vida, está todavía lejos de vivirla en plenitud. Desde este punto de vista el cristiano es todavía, en buena prte, un hombre del Antiguo Testamento. Es decir, un hombre de esperanza, un hombre que debe recorrer todavía, en las circunstancias que le son propias y en una comunidad distinta de la del

tiempo antiguo, el camino del antiguo Testamento. Somos todavía hombres de la Antigua Alianza.

Sabemos, sin embargo, y estamos seguros de que nuestra esperanza tiene un fundamento real, de que se va a realizar, porque ya se ha cumplido en Jesucristo. Aquí radica nuestra certeza. Todo es posible para nosotros en El y por El. De ahí la importancia capital de los textos proféticos, entre otras razones en cuanto referencia de fe en nuestro camino hacia el cumplimiento de la esperanza en Jesucristo. Ellos son, en efecto, los testigos privilegiados de ese caminar del pueblo de Israel hacia la realización en Jesucristo; ellos son la expresión más perfecta de la esperanza de Israel en la plena comunión con su Dios.

Por otra parte, los profetas del Antiguo Testamento pueden ser especialmente importantes para nosotros en razón de la esencial dimensión histórica de su ministerio. En efecto, el Nuevo Testamento ha nacido en un espacio de tiempo muy corto (unos cincuenta años). Por consiguiente, el testimonio de fe del cual es portador no contiene huellas de la confrontación de la fe del creyente con las realidades políticas, sociales y culturales de la sociedad que le rodea.

Los textos del Antiguo Testamento —y los textos de los profetas aún más que los otros— son el testimonio de la vida concreta de fe de un pueblo con sus incertidumbres y sus decisiones, sus tomas de postura y sus luchas con las realidades históricas. Todo lo cual es parte esencial de la vida del hombre.

Hay que decir una vez más que no se trata ni de copiar ni de repetir, sino de encontrar los mecanismos esenciales de la fe que permitan afrontar las realidades humanas en el marco de la fe bíblica.

¿Leer a los profetas del Antiguo Testamento? Sí. ¿Para encontrar soluciones a nuestros problemas? En absoluto. Más bien para que ellos provoquen en nosotros una actitud, una palabra de fe que nos permita entrar en esa gran corriente de hombres de fe, que han apostado por Dios y por el hombre, para realizar en Jesucristo el encuentro definitivo y la comunión en plenitud.

La Iglesia, ¿es profeta?

Todavía una pregunta que se plantea con frecuencia. Es cierto que, con frecuencia, se mezcla un poco todo. Se dice, por ejemplo, que tal documento de una Conferencia Episcopal es o no «profético». Se dice también que la Iglesia, en pos de Jesús profeta, tiene una misión pro-

fética, que también ella es «profeta». Si queremos que nuestras afirmaciones sean correctas tenemos que clarificar las palabras y las ideas.

Como ya hemos visto, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, Pedro, el día de Pentecostés, explica la situación refiriéndose al texto de Joel 3,1-5: el Espíritu Santo ha sido otorgado a los creyentes y todo el pueblo se ha convertido en profeta (Hch 2,14-36). En el libro de los Hechos —también lo hemos visto— decir que se ha recibido el Espíritu Santo equivale un poco a decir que uno ha sido hecho profeta. Tanto más que en la idea de profeta, que se tenía en esa época, el Espíritu estaba necesariamente ligado a la profecía.

Desde un punto de vista general, es justo decir que la Iglesia es profeta. Tanto más que ella es la mensajera de la Palabra de Dios —función esencial del profeta—, en cuanto testigo privilegiado de la Palabra por excelencia, Cristo Jesús.

Se puede decir, pues, que la Iglesia, en cuanto comunidad de creyentes, es profeta, tiene una misión profética, abierta a todos los pueblos.

Si queremos precisar más, habrá que añadir algunos matices. En efecto, decir que la Iglesia es profética no significa que todos sus miembros estén llamados al ejercicio concreto de la función profética; hay que reconocer que solo algunas personas, algunos miembros de esta gran comunidad, reciben de hecho esta misión profética, como veremos en el último punto.

Entonces, pues, ¿es profética la Iglesia cuando, a través de sus representantes oficiales, toma la palabra o asume determinadas posiciones? Hemos dicho que el profeta es portador de una palabra de exhortación y de esperanza dirigida a personas concretas y en circunstancias históricas determinadas; que el profeta está profundamente enraizado en la vida de su pueblo, en un lugar y en un tiempo determinados. Desde este punto de vista, es impensable que la Iglesia posea una palabra profética universal. En nuestro mundo actual las situaciones sociales y humanas son tremendamente diversas. Si queremos que la palabra sea escuchada y recibida por todos, debe permanecer en un nivel muy general. Y entonces no podrá ser calificada de profética. No es posible ser profeta hoy en la URSS y mañana en Guatemala. Decir esto y creerlo supone, de hecho, negar la dimensión de encarnación que posee la Palabra, la encarnación de Jesucristo.

Sin embargo, en el interior mismo de la Iglesia, ciertos gestos, discursos o actitudes, que tienen una significación para la Iglesia universal, pueden ser calificados de «proféticos». Así Francisco de Asís,

en su vibrante llamada a la pobreza evangélica, denunciada la situación de la Iglesia de su tiempo, profundamente enfeudada en el dinero y en el poder político, iniciando así un importante movimiento para la reconstrucción de la Iglesia.

Igualmente la convocatoria del Concilio Vaticano II realizada por Juan XXIII. En la esencia misma de la celebración de este Concilio existía una llamada profunda a una conversión auténtica, a un cambio radical y a una esperanza nueva.

Frente a esta presentación de la palabra profética «local» podría replicarse que el mensaje evangélico es universal y que la Palabra de Dios no conoce fronteras. Por fortuna y a ejemplo de Cristo, esta Palabra se encarna y se concreta en circunstancias distintas.

Pretender que una palabra profética sea universal, planetaria, es un contrasentido. Hemos visto en los textos de los profetas del Antiguo Testamento (y puede decirse lo mismo respecto a los del Nuevo) hasta qué punto el mensaje de los profetas, inmerso en el tiempo y en el espacio, era diferente. Cómo la ciudad y el campo eran los elementos que condicionaban —que marcaban— el mensaje concreto de los profetas. Cómo la historia de la época, el temperamento de los profetas, los problemas a que respondía su mensaje, formaban un todo con el mismo mensaje. Las palabras proféticas no son intercambiables. Para decir una palabra profética válida, hay que identificarse con el grupo, con la comunidad a la cual va dirigida. No puede uno llegar desde fuera «para predicar la buena noticia». La palabra profética surge desde el interior por la fuerza del Espíritu.

Desde ese punto de vista, las iglesias locales, las diferentes comunidades cristianas, pueden y deben jugar un papel profético en la sociedad en que viven. Deben tener una palabra, una actitud, una vida de fe proféticas. Dicho de otro modo, deben edificar la sociedad humana por la exhortación y la consolación, por el juicio crítico y por la esperanza de la que ellas deben ser mensajeras. Juicio crítico de la sociedad a todos los niveles: político, social, cultural, humano.

Desvelando las actitudes, los comportamientos, las instituciones, los valores que no están de acuerdo con el mensaje evangélico. En los momentos de desesperación, que no son pocos, siendo los reveladores de la esperanza en la vida prometida, traída por Cristo.

Esta palabra profética de la comunidad creyente será distinta en función de los lugares y de los tiempos. En función de los problemas y de las circunstancias. Estas palabras proféticas podrán ser, incluso, a veces, opuestas, como se comprueba en los textos de los profetas del

Antiguo Testamento. Porque lo que cuenta es menos el contenido concreto que la actitud de fe que empuja a las comunidades a comprometerse, en cuerpo y alma, en el anuncio de esta Palabra que absorbe toda su vida.

¿Hay hoy profetas en la Iglesia?

Queda todavía una pregunta que retorna incesantemente cuando se habla de profetas. La respuesta sólo puede ser positiva. No sólo hay que decir que hay profetas en la Iglesia, sino que no se puede prescindir de ellos.

En efecto, ¿quién podría decir que la comunidad creyente no necesita ser edificada por la exhortación y la consolación, por el juicio y la esperanza? ¿Quién se atrevería a decir que la Iglesia ha llegado a un tal grado de perfección en el amor y en la comunión que esta exhortación crítica y esta llamada al dinamismo creador de la esperanza no tienen ya lugar en ella? ¿Sería posible realizar en nuestra Iglesia la fidelidad a Dios y a los hermanos sin que tengamos necesidad de hombres y de mujeres que denuncien las instituciones de la Iglesia cuando su vida ya no es signo del Reino? ¿Son tan transparentes en la Iglesia el ejercicio del poder y la práctica del servicio en las relaciones entre los creyentes que se considere fuera de moda la contestación profética en este terreno? ¿Son tan limpias nuestras relaciones con el dinero —y las de la Iglesia «oficial»— que deban ser totalmente excluidos los gritos de alarma lanzados por los centinelas proféticos a la manera de Amós y Miqueas? La misión de los profetas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento que, como ya hemos repetido tantas veces, consiste en edificar la comunidad por la exhortación y la consolación, tomará con frecuencia la forma y las figuras de los viejos profetas bíblicos que incomodan y molestan, que gritan y no son escuchados, que despiertan al pueblo de Dios y sufren persecución y desprecio a causa de la fidelidad a la Palabra que actualizan, y hacen presente y viva.

El profeta cristiano tiene como misión actual la Palabra, es decir, a Jesucristo. No repitiéndola, sino actualizándola. De esta manera, el profeta pone de manifiesto la inadecuación, la distancia que separa a la Palabra de la «realidad» vivida por los creyentes a nivel individual y en cuanto comunidad. Evidentemente, a nadie le gusta que le pongan en evidencia el desajuste entre sus palabras y sus actos, y menos aún cuando se trata de una institución.

Por otra parte, en los textos del Antiguo Testamento vemos claramente que los profetas surgen en las comunidades por iniciativa exclusiva de Dios. Es cierto que han existido profetas funcionarios. Pero fueron reconocidos profetas no precisamente por ser funcionarios. No es la etiqueta de las autoridades lo que hace a los verdaderos profetas. Por el contrario, es difícil imaginar a un verdadero profeta que no esté en conflicto con la autoridad en un momento u otro.

Los profetas, en la Iglesia, no son instituidos por nadie. Sólo el Espíritu es quien los suscita. La Iglesia, la comunidad de creyentes, debe simplemente escucharlos, discernirlos y reconocérlos. Sin precipitarse, pero sin retrasarse excesivamente. En este sentido y como ocurre siempre en el caso de los profetas, nos encontramos en un terreno delicado. Porque, en efecto, no podemos imaginar a los profetas aceptados por todos, siempre seguros de sí mismos, ofreciendo todos la misma actualización de la Palabra, sin miedo a equivocarse. No pensemos que los profetas han de ser reconocidos inmediatamente. No imaginemos a los profetas llevando una vida dulce y tranquila, sin sufrimiento, sin persecuciones.

Por el contrario, tampoco son signos de la profecía auténtica la crítica por la crítica, el rechazo sistemático del pasado, el gusto de lo nuevo por lo nuevo. Una vez más hay que decir que los extremos quedan lejos del profetismo auténtico.

Así, el profeta cristiano, lo mismo que el del Antiguo Testamento, será contestado con frecuencia durante su ministerio, rechazado o escuchado, y sólo su muerte será la que dé perspectiva suficiente para el discernimiento definitivo. Lo mismo que sus predecesores, el profeta adquiere su verdadera dimensión profética después de su muerte. La vida del profeta es siempre signo de contradicción.

¿Profetas cristianos en la Iglesia de hoy? Sí. Como en la Iglesia de siempre. Porque creer en la actualidad de Dios es creer en la presencia de los profetas entre nosotros para hacer actual su Palabra. Creer en la fidelidad de Dios a su Iglesia es creer que no la va a dejar que se duerma, que sea devorada, que pierda su fuerza y la dinámica de la esperanza. Por eso, Jesucristo, «el» profeta, está presente por medio de hombres y mujeres profetas que, cada uno a su manera, en su lugar y en su tiempo, actualizarán la Palabra que vivifica a todos los que creen en El.

INDICE